

الفيصل
Alfaisal
العددان ٥١٧ - ٥١٨ ربيع الأول - ربيع الآخر ١٤٤١هـ نوفمبر - ديسمبر ٢٠١٩م
أوربـــا
تتنكر لصورتها
خالد زيادة:
الفكر الغربي فقدَ
إيمانه بكونيّة الحداثة
جاك شيراك الرجل ذو اليد السحرية
وثيقة الأخوة: السلام بين الديانات في عالم مضطرب
الأنوار: الاستعارة والحقيقة
مذكرات أميركية في الحريم السعودي
www.alfaisalmag.com

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies




KFCRIS www.kfcris.com



ص ب : ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣ المملكة العربية السعودية هاتف : ٤٦٥٢٢٥٥ ١١ ٠٠٩٦٦ فاكس : ٤٦٥٩٩٩٣ ١١ ٠٠٩٦٦

P.O. Box 51049 Riyadh 11543 Kingdom of Saudi Arabia Tel: 00966 11 4652255 Fax: 00966 11 4659993



أسسها عام ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م

الأمير خالد الفيصل

يصدرها



العددان ٥١٧ - ٥١٨ ربيع الأول - ربيع الآخر ١٤٤١هـ/ نوفمبر - ديسمبر ٢٠١٩م، السنة الرابعة والأربعون



الملف



ردمد
١١٤٠ - ٠٢٥٨
رقم الإيداع
مكتبة الملك فهد الوطنية ١٤/٠٥٤٢

رئيس مجلس الإدارة

الأمير تركي الفيصل

الناشر

دار الفيصل الثقافية
Al Faisal Cultural House

مدير دار الفيصل الثقافية

د. هباس الحربي

editorinchief@alfaisalmag.com

تقارير



لئن استبعد مهتمون بالجوائز أن ينجح منتدى الجوائز العربية في تعميم معايير بعينها، ودفع جوائز كبرى إلى تغيير لوائحها، بما يجنب الجوائز اللغط والاتهامات مع كل دورة يُعلَن فيها الفائزون، فإن منتدى الجوائز العربية، من ناحية، بدا أنه يتحول دورة تلو أخرى حدثًا ثقافيًا بارزًا؛ لما تشهده نشاطاته من متابعة وحضور، وفيها يناقش ضيوفه وأعضاؤه القضايا التي تفرض نفسها على الجوائز ومسؤوليها، وما تتركه من ردود أفعال لا سبيل إلى إسكاتها.

سيرة ذاتية

ما تاريخ الفقراء إلّا حكايات تسرد معيشهم، وما معيشهم إلا انتظار يخالطه الأمل. بيد أن للاجئ الفلسطيني المحاصر في مخيم حكاية أخرى، تشير إلى نقص وغربة. يبلغ الفرق ذروته حين يفاجأ المخيم بمجزرة تحسم وجوده، حال مخيم تل الزعتر، الذي حوصر ستة أشهر، ودافع عن نفسه إلى أن سقط وعاش معنى المجزرة. كان ذلك في أغسطس عام ١٩٧٦م.

ثقافات



مع نصوص إدمون جابيس، ستظل حائرًا أمام كتابة «ما لا يُوصف»، في محاولة الإنصات للصمت وهسهسة الوجود. الرجل الغريب الذي قال عنه رينيه شار يومًا ما: إنه «مؤلف عمل عظيم في عصرنا». كاتب غريب يبحر في أعماق ذاته ليبحث عنها، مبتعدًا إلى الأقاصي الممكنة حيث الفضاء الخفيّ والساكن والضجر لِلَيْلِنا، ليحسّ بالتيه والجفاف والامتداد الوجودي لهذا العدم الذي يشبهه.

تشكيل



تمكّنت التشكيلية السعودية مها الملوح بما تحمل تجربتها الفنية من عمق فني من أن تكتسب خبرة تعبيرية لا تخلو من مسحة غرائبية، وبفضل دراستها التصوير الفوتوغرافي كانت أعمالها مثيرة بما تضج به من أفكار بصرية، مكّنتها من أن تكون أول تشكيلية سعودية تشارك في بينالي فينيسيا محملة بأصالة انتمائها الفكري، من خلال استثمارها لكل ما يحيط بها من تصورات للبيئة والذاكرة الجماعية والفردية ومكوناتها.



سينما

يوسف بن يوسف رجل الضوء الذي ميز السينما العربية في عصرنا (محمد ملص)

نظم المركز الوطني للسينما والصورة، ومكتبة الأفلام التونسية (السينماتيك) في قصر الثقافة في تونس العاصمة، ما بين ١٧ و٢٢ سبتمبر الماضي، تظاهرة سينمائية لتكريم ولذكرى مدير التصوير السينمائي يوسف بن يوسف الذي فقدته السينما التونسية والعربية مع نهايات العام الماضي (٢٨ ديسمبر ٢٠١٨م)، والذي يعدّ واحدًا من أبرز المصورين السينمائيين العرب.

فضاءات

لقد اختفى طغيان الوجود البشري، والآن نفسي فقط ستجعلني أعاني (عبدالله بن محمد)

في بعض الأماكن يكون للصمت حضور خفي بالكامل، يُسمع بسهولة، ويمكن أن يظهر كصوت حلو، ناعم، متدفّق ومجهول؛ أماكن تنطبق عليها نصيحة الشاعر فاليري: «استمع إلى هذا الصوت الدقيق المتدفّق، الصمت. استمع إلى ما تسمعه أذناك عندما لا تسمع أي شيء آخر»؛ هذا الضجيج «يسدل رداءه على كل شيء، هذه الرمال من الصمت... لا شيء الآن.

كُتب



كُتاب

الفيصل
Alfaisal

www.alfaisalmag.com

مدير التحرير
أحمد زين

رئيس قسم التصميم
ينال إسحق

الإخراج والتنفيذ
محمد يوسف شريف
سبهان غاني

التدقيق والمراجعة اللغوية
عبدالله الدوسري
محمد نصير سيد

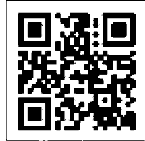
الموقع الإلكتروني
حبيب عبدالله

الاشتراكات والتوزيع
محمد المنيف
١١٤٦٥٢٢٥٥(٩٦٦+)- تحويلة: ٦٦٤٠/٦٥٧٢
مباشر ١١٢٩٣١٢٣٣(٩٦٦+)
subscriptions@alfaisalmag.com

مراسلات التحرير
editorial@alfaisalmag.com

مراسلات الإدارة
ص.ب (٣) الرياض ١١٤١١
المملكة العربية السعودية
هاتف المجلة: ١١٤٦٥٣٠٢٧ (٩٦٦+)
فاكس: ١١٤٦٤٧٨٥١ (٩٦٦+)
contact@alfaisalmag.com

الإعلانات
هاتف: ١١٤٦٤٧٨٥١ (٩٦٦+)
advertising@alfaisalmag.com



نصوص ١٦٠ ← ١٦٩

في هذا العدد

الاشتراك السنوي: ١٠٠ ريال سعودي للأفراد، ٢٥٠ ريالًا سعوديًا للمؤسسات، أو ما يعادلهما بالدولار الأميركي خارج المملكة العربية السعودية.

السعر الإفرادي: السعودية ١٠ ريالات، الإمارات ١٠ دراهم، قطر ١٠ ريالات، البحرين دينار واحد، الأردن ديناران، مصر ١٠ جنيهات، المغرب ١٠ دراهم، لبنان ٥٠٠٠ ليرة، تونس ٤ دنانير، الكويت دينار واحد.

الموزعون: مصر، مؤسسة توزيع الأهرام، الناشرة شارع الجلاء، هاتف: ٢٧٧٠٣١٩٥، فاكس: ٢٧٧٠٤٢٩٣، تونس، الشركة التونسية الصحافة ص . ب ٧١٩ هاتف: ٧١٣٢٢٤٩٩ فاكس: ٧١٣٢٣٠٠٤، الأردن، شركة وكالة التوزيع الأردنية، عمان، ص.ب ٣٣٧١، هاتف: ٦٥٣٥٨٨٥٥، فاكس: ٦٥٣٣٧٧٣٣، المغرب، الشركة الشريفية لتوزيع الصحف، الدار البيضاء، ص.ب ١٣٦٨٣، هاتف: ٢٤٠٠٢٢٣، فاكس: ٢٢٤٦٢٤٩، البحرين، مؤسسة الأيام للنشر، الجنبية مبنى رقم ١٧٣١ مجمع ٥٧٧ طريق ٧٧٣٥ هاتف: ١٧٦١٧٧٣٣، الكويت، شركة باب الكويت للصحافة - جريدة الأنباء، ص . ب ٢٣٩١٥ الصفاه - الرمز البريدي ١٣١٠٠، الشويخ الصناعي - شارع الصحافة، هاتف: ٠٠٩٦٥٢٢٢٧٢٧٢٦

التوزيع داخل المملكة
الشركة الوطنية الموحدة للتوزيع
هاتف: ٤٨٧١٤١٤ (٠١١) فاكس: ٤٨٧١٤٦٠ (٠١١)

الوطنية للتوزيع
AL WATANIA DISTRIBUTION

تورد قيمة الاشتراكات إلى حساب رقم: (68266066660001) مصرف الإنماء، آيبان: (SA 7805000068266066660001) مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، دار الفيصل الثقافية.

جمهورية أفغانستان تقلِّد الأمير تركي الفيصل وسامًا رفيعًا



بحضور أمير منطقة الرياض فيصل بن بندر بن عبدالعزيز، أقامت سفارة جمهورية أفغانستان بالرياض، في أكتوبر الماضي مراسم حفل تكريم الأمير تركي الفيصل، رئيس مجلس إدارة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، وتقليده وسام «غازي ميربچه خان» الذي يُعَدّ أعلى الأوسمة في جمهورية أفغانستان؛ نظير جهوده ومواقفه في تعزيز الاستقلال ودعم السيادة الوطنية وتقديم الدعم السياسي والاجتماعي والثقافي لأفغانستان.

وأقيم الحفل في حضور عدد من أصحاب السمو الأمراء والمعالي والسعادة ورؤساء البعثات الدبلوماسية المعتمدة لدى المملكة وبعض الشخصيات الأكاديمية من المملكة وأفغانستان، وذلك في قاعة الأمير سلطان بن عبدالعزيز في فندق الفيصلية بالرياض.

وقلَّدَ الأميرَ تركي الفيصل نيابةً عن فخامة الرئيس الأفغاني محمد أشرف غني، معالي الدكتور محمد همايون قيومي وزير المالية الأفغاني، وقد عبَّر الرئيسُ الأفغاني (عبر رسالة فيديو مسجلة) عن امتنانه وتقديره للأمير تركي الفيصل.

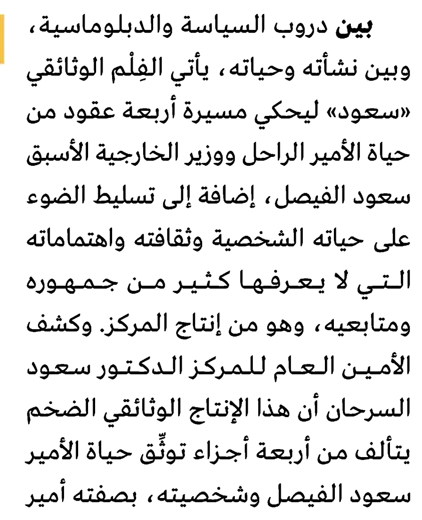
وأعرب الأميرُ تركي الفيصل عن خالص شكره وامتنانه وتقديره لفخامة رئيس جمهورية أفغانستان؛ لتشريفه بمنحه هذا الوسامَ.

وقال الفيصل في كلمته: «رحلتي مع أفغانستان بدأت قبل ٤٠ عامًا، في خِضَمّ الغزو السوفييتي لبلادهم. فقد شرفني ملوكي خالد وفهد وعبدالله -رحمهم الله- بمتابعة أوضاع أفغانستان، وخلال هذه الرحلة ستظل أهم ذكرى لي هو نبل الشعب الأفغاني وكرمه وشهامته».

من جهته، قال معالي الدكتور محمد همايون قيومي وزيرُ المالية الأفغاني، في كلمة له: «لقد كلّفني فخامةُ الرئيس الأفغاني بتقليد الأميرِ تركي الفيصل وسامَ «غازي ميربچه خان»، الذي يُمنَح القادةَ والسياسيين الذين خدموا أفغانستان وشعبها لتعزيز سيادته الوطنية وتعزيز استقلالها ودعمها سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا، فالفيصل لم يدخر جهدًا في الوقوف مع الشعب الأفغاني ودعمه».

إضافة إلى ذلك، شارك الأمير تركي الفيصل في الدورة السادسة لمنتدى سالزبورغ الدولي، الذي ينظمه معهد السلام الدولي تحت عنوان «التقارب أو الانهيار: ما وراء أزمة التعددية»، في مدينة سالزبورغ في النمسا. وقد شارك الفيصل في فعاليات الجلسة الأولى التي ناقشت موضوع «النظام تحت الحصار: رسم خريطة لأزمة التعددية»، بمشاركة وحضور عدد من الدبلوماسيين والسياسيين والمفكرين والمتحدثين حول العالم.

«سعود» إنتاج وثائقي ضخم يحكي مسيرة الأمير الراحل سعود الفيصل





بين دروب السياسة والدبلوماسية، وبين نشأته وحياته، يأتي الفِلْم الوثائقي «سعود» ليحكي مسيرة أربعة عقود من حياة الأمير الراحل ووزير الخارجية الأسبق سعود الفيصل، إضافة إلى تسليط الضوء على حياته الشخصية وثقافته واهتماماته التي لا يعرفها كثير من جمهوره ومتابعيه، وهو من إنتاج المركز. وكشف الأمين العام للمركز الدكتور سعود السرحان أن هذا الإنتاج الوثائقي الضخم يتألف من أربعة أجزاء توثِّق حياة الأمير سعود الفيصل وشخصيته، بصفته أمير الدبلوماسية العربية وعميدها «التي إن حاولنا حصرها هنا قد لا تُسعفنا الذاكرة، ولا يكفينا الوقت»، مضيفًا أن الفيصل شخصية موسوعية أرست مبدأ السياسة في حضرة الأخلاق، وقادت سفينة الدبلوماسية السعودية على مدار أربعة عقود، كان فيها شاهدًا على أهم الصفحات، وأصعَبِها، وأنصعها، من عمر الأمتين العربية والإسلامية.

وأشار السرحان إلى أن كاميرات الفِلْم الوثائقي سجّلت عشرات المحاور الرئيسة والفرعيَّة؛ الإنسانية والسياسية التي جادت بها ذاكرة ٣٨ شخصية عالمية، وإقليمية، ومحلية من ٨ بلدان مختلفة هي: السعودية، وأميركا، والبحرين، والإمارات، ومصر، وفلسطين، ولبنان، والكويت، الذين تنوعت مناصبهم وألقابهم بين أمراء، وأميرات، وشيوخ، ورؤساء دول، ورؤساء حكومات، ووزراء، ورؤساء منظَّمات دبلوماسية إقليمية، وسُفراء، وعسكريين، ومؤرِّخين، فضلًا عن عائلة الأمير وأصدقائه، ومُعظَم مَن عملوا مع سموِّه. وذلك من أجل رسم صورة أبعد من الصورة المعتادة، وأكبرَ من تلك التي تُعرض في الأفلام التي تؤرِّخ للشخصيات السياسية المؤثرة، معتمدةً في ذلك على رسالة بحثيَّة مُوَثَّقة مؤلفة من ٩٠ صفحة، مضيفًا أن الفِلْم يقدم عملًا لا يمثل فقط توثيقًا لحياة عميد الدبلوماسية، بقدر ما يُقدِّم رسالة تستفيد منها الأجيال، والشعوب التي تابعت مسيرة ذلك الرمز، أو تعلَّقت بها، فنحن أمام شهادات ليست عن الأمير سعود فحسب، بل هي شهادات للتاريخ، وتوثيق دقيق لواقع أُمَّتنا الإسلامية والعربية، وليومياتنا في أحلك الظروف وأنصَعها، مِن خلال رحلة رجل لم يبخل بجهد، ولم يدخر نصحًا في مسيرته للدفاع عن مصالح أُمته، في سبيل إبراز الصورة الحقيقية لبلده. وقال السرحان: «إن الأفلام ستأخذ كل مَن يُتابعها إلى آفاقٍ بعيدة؛ مِن خلال حبكة تنقل العمل مِن مجرد عمل فنِّيّ إلى ملحمة حقيقية تَسرد تاريخ ملايين البشر مِن خلال قصة رجل واحد».

وتدور محاور الفِلْم بأجزائه الأربعة حول نشأة الأمير، ومرحلة الصِّبا، والجامعة، وتأثُّره بشخصية الملك فيصل، واهتماماته، وهواياته، ووجهة نظره تجاه الحياة الفِطرية. إضافة إلى الثقافة في حياته، واحترامه المرأة، وموقفه منها. إضافة إلى صفاته الإنسانية، وبداياته المِهنيَّة، وتقديسه العمل، وحِسّه الاقتصادي.

ويتطرق الفِلْم إلى مواقف وكلمات الأمير الراحل المتصلة بعدد من القضايا والأحداث العربية والعالمية.

لقاء مع وفد القيادات المسيحية الإنجيلية



التقى وفدٌ من المركز وفدَ القيادات المسيحية الإنجيلية برئاسة جويل روزنبرغ، الذي زار السعودية مؤخرًا، وذلك في بيت نصيف بمدينة جدة. وقدّم الأمين العام للمركز الدكتور سعود السرحان خلال اللقاء عرضًا عن التاريخ الحضاري للجزيرة العربية والعمق الديني.

القارة العظمى منطق التكامل الأوراسي

عقد المركز محاضرة عامة بعنوان: «القارة العظمى: منطق التكامل الأوراسي»، قدمها البروفيسور كينت كالدر، رئيس مركز إدوين أو رايشاوير للدراسات الشرقية الآسيوية، بحضور الأمين العام للمركز الدكتور سعود السرحان، وعدد من الدبلوماسيين والأكاديميين والمهتمين من الجمهور، وقد أدار المحاضرة الباحث بالمركز يوسف زارع.

وفي بداية المحاضرة ركز البروفيسور كينت كالدر على أهمية الجغرافيا ودورها في هذا التكامل، من ناحية المصادر والثروات الطبيعية، وتطور أنظمة المواصلات والاتصالات، إضافة إلى قضايا الحدود والتجارة، مؤكدًا غياب المسافة بين الدول وضرورة الحاجة إلى فهم الجغرافيا في ظل سياقات جديدة من التحولات الجيوسياسية الأوراسية. وحدد كالدر نقاطًا عدة حول منطق التكامل على مساحة اليابسة في أوربا وآسيا، بما في ذلك طريق برّيّ أقصر بين الصين وأوربا، ومتحدثًا عن عدم استقرار البلدان الحدودية للهند، والمركزية المادية للصين.

كما تطرق كالدر في محاضرته إلى مستقبل شمال شرق آسيا والتأثير الصيني المتنامي، بحيث أصبحت الصين لاعبًا حيويًّا إستراتيجيًّا في منطق التكامل الأوراسي؛ نظرًا لنهضتها المالية والاقتصادية، ودورها المهم والمتزايد في مجالات كثيرة؛ منها النقل البحري والمواصلات، حتى التجارة الإلكترونية.

وختم كالدر محاضرته بتأكيد أهمية عنصر الموارد والثروات الطبيعية، متوقعًا حدوث تطور كبير وسريع في العلاقات العميقة بين القارات، وخصوصًا في مجال الطاقة والتكنولوجيا، وقال: إن الفرصة كبيرة جدًّا لتعميق العلاقات والتكامل بين الدول، في المجال الاقتصادي خاصة؛ من أجل احتواء مشكلات اقتصادية وسياسية كثيرة تأتي في مقدمتها ظاهرة الإرهاب، كما أوصى المحاضِر بالتعاون مع دول مثل الهند واليابان ومع الصين إلى حد ما؛ لتعزيز التعددية وتعميق منطق التكامل، وتوزيع فوائد التكامل على نطاق أوسع بين الدول؛ لنصل إلى ما يسمى بـ«عولمة التوزيع».

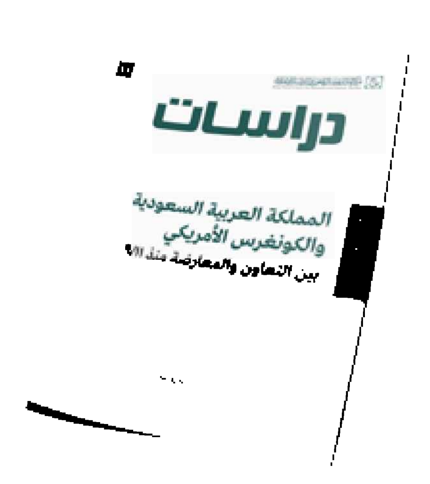
تحذير من نتائج انتقادات الكونغرس الأميركي للسعودية

وصلت انتقادات الكونغرس الأميركي للسعودية إلى أعلى مستوياتها مؤخرًا، وتعرضت السعودية لأشرس معارضة لها منذ الأشهر التي تلت هجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية؛ نتيجة الوضع الحالي للتشريع في أميركا وضغط الكونغرس عمومًا، وذلك في ظل تشكل تحالف راسخ من حزبين بمجلس الشيوخ يناوئ المملكة، وتآلف الأحزاب الصاعدة من بين صناع السياسة الأميركية، ومخاوف الحزبين الجمهوري والديمقراطي من مآل التدخل السعودي في حرب اليمن، وردود الأفعال المترتبة على وفاة جمال خاشقجي في إسطنبول العام الماضي، إلى جانب انتقاد الحزب الديمقراطي للرئيس ترمب.

وترجح دراسة صدرت حديثًا عن المركز بعنوان: «المملكة العربية السعودية والكونغرس الأميركي: التعاون والمعارضة منذ ١١ سبتمبر» للباحث الأميركي أندرو ليبر، أن شكوك الكونغرس في المملكة والمخاوف العميقة التي تساوره حيال وضع السعودية في مؤسسة السياسة الخارجية الأميركية عامة، ستقف عائقًا هيكليًّا أمام العلاقة بين أميركا والمملكة في السنوات المقبلة.

ومن أبرز أسباب الانتقادات الحالية للكونغرس وغيره تجاه المملكة؛ التعبير عن المواقف الجديدة التقدمية والاستقلالية للخارجية الأميركية، وزيادة الوعي العام والاهتمام بإدارة الحرب في اليمن، وقلق بعض ممثلي الكونغرس ومعلقي السياسة الخارجية الأميركية مما يعدونه سلوكًا سعوديًّا جانحًا في سياستها الخارجية في المنطقة، إضافة إلى الضجة العامة والإعلامية التي نتجت عن وفاة جمال خاشقجي وأدت إلى توحيد الديمقراطيين في مجلس الشيوخ تجاه هذه القضية، وتبني الجمهوريين فكرة تقييد دور الولايات المتحدة في حرب اليمن.

ويُعَدُّ عمل مجلس الشيوخ ومجلس النواب على تمرير تشريع «صلاحيات الحرب» في محاولة لكبح جماح الرئيس بشأن اتخاذ قرارات الحرب، أمرًا لم يسبق



له مثيل في تاريخ العلاقات بين الكونغرس والرئاسة، سوى تمرير قانون جاستا من جهة التشريعات التي تنتقد المملكة انتقادًا مباشرًا، ورغم عدم نجاحهما في إقراره حتى الآن، فإن هذا القانون المحتمل يظل تهديدًا للرئاسة وهو ما ساعد أعضاء مجلس الشيوخ على مساومة الرئيس في عملية صنع السياسة. وسبق أن توحدت معارضة الكونغرس بشأن المملكة لتواجه الرئيس جورج دبليو بوش في عامَيْ ٢٠٠٧م- ٢٠٠٨م، لكن لم يصدر أي تشريع يؤثر مباشرة في السعودية خلال هذين العامين.

وستبقى العلاقة الأميركية السعودية مهددة ما دامت المملكة وإدارة ترمب عاجزتين عن بناء دعم شعبي ناجح داخل الولايات المتحدة أو استمالة المعارضين في الكونغرس، وكثيرًا ما كانت معارضة الكونغرس ولا سيما مجلس الشيوخ تُقابل داخل المملكة بتعليق صحفي يوضح لممثلي الولايات المتحدة كيف أن هذا النقد يتناسى المصالح المشتركة بين البلدين، مثلما حدث بعد أن أقر مجلس الشيوخ أول مرة تشريعًا يقيِّد التدخل الأميركي في حرب اليمن. أما على صعيد تفسير دوافع المعارضة فكانت الصحافة السعودية تميل إلى التركيز على اليسار الأميركي عامة،

وتأثير الرئيس باراك أوباما، وكذلك على بعض أعضاء مجلس الشيوخ. ورغم أن الرئيس وإدارته هما أهم العناصر الفاعلة في سلوك السياسة الخارجية للولايات المتحدة، فإن للكونغرس دورًا كبيرًا في أحيان كثيرة وإن لم يكن مباشرًا، حتى إن تصرفات بعض أعضاء الكونغرس ولا سيما أعضاء مجلس الشيوخ بمقدورها أن ترسم العلاقات الخارجية وتُصوغها بطرائق خفية لكن أثرها يبرز على المدى البعيد، وبشكل عام لا يستطيع الكونغرس أن يتجاوز حدود السياسة الخارجية التي أعلنتها الرئاسة إلا ما ندر، إضافة إلى أن الحزبية المتنامية في السياسة الداخلية تهدد بالتأثير في السياسة الخارجية للولايات المتحدة.

وتسعى هذه الدراسة لفهم المعارضة الحالية في الكونغرس وبخاصة في مجلس الشيوخ، وتوضيح الدور غير المباشر الذي يمكن أن يؤدّيه الكونغرس في السياسة الخارجية للولايات المتحدة، مع تسليط الضوء على الدور المحتمل لعملية الاستقطاب الحزبي في السياسة الخارجية للولايات المتحدة، وتستعرض سياقًا لفهم العلاقة الأميركية السعودية في الكونغرس بوساطة دراسة تصرفات الكونغرس السابقة فيما يتعلق بالمملكة، إلى جانب إبراز نشاط الكونغرس منذ وفاة جمال خاشقجي، مع التركيز بشكل خاص على ائتلاف أعضاء مجلس الشيوخ الذي تَشكَّلَ لتشجيع تشريعات تنتقد المملكة وقد تكون حرجة لها.

تمكين المرأة: الإصلاحات في اقتصاد سعودي متنوع

يسعى تقرير أعده الباحث في المركز الدكتور فهد الشريف إلى تتبع الأثر الذي أحدثته التغييرات التدريجية في التعليم العالي على إدماج المرأة في القوى العاملة السعودية. ويركز بشكل خاص على الجهود المبكرة لتعزيز النظام التعليمي، وتوطين الوظائف، التي بلغت ذروتها بإقرار نظام نطاقات، وكذلك تأثير برنامج الملك عبدالله للمنح الدراسية (KASP)، إضافة إلى أحدث مبادرات رؤية ٢٠٣٠؛ كل ذلك ترك بصمته على الدور الاجتماعي الرائد للمرأة في المجتمع السعودي. ويحاول هذا التقرير الإجابة عن مجموعة واسعة من الأسئلة المترابطة، بالاعتماد على تقييم الاعتماد على هذا المسار حتى المرحلة الحالية، الذي يهدف إلى انعكاس صورة العلاقة بين السياسة التعليمية وأداء العمل في ظلّ تمكين المرأة في المملكة العربية السعودية كهدف رئيس للدراسة.

الجزائر: فتح باب الترشحات الرئاسية ومأزق المعارضة

يرصد الباحث في المركز الدكتور محمد السبيطلي في الإصدار الجديد من «متابعات» التي يصدرها المركز، التطورات في الجزائر التي تتجه بخطى حثيثة نحو إجراء انتخابات رئاسية حُدِّدَ تاريخُها في شهر ديسمبر المقبل. وقد اتخذت في هذا الاتجاه خطوات عملية عدة؛ منها: تشكيل سلطة وطنية للانتخابات مستقلة عن وزارة الداخلية، وتعيين هيئة لإدارتها وتسييرها. إلا أن هذه الإجراءات لم تجد حولها الإجماع المنتظر. وعلى الرغم من انطلاق حركية انتخابية وسحب كثير من الشخصيات استمارات الترشح؛ فإن المعارضة ظلت في عمومها مترددة، وأحيانًا رافضة المشاركة أو الترشح. هذا إلى جانب حدوث بعض التوقيفات والحبس المؤقت لأبرز وجوه الحراك. وترافق ذلك مع صدور أحكام المحكمة العسكرية في حق سعيد بوتفليقة والجنرال توفيق والمجموعة المتهمة معهما في القضية نفسها. فما آفاق العملية الانتخابية في السياق الحالي؟


أزمات
العالم الثالث

منتدى الجوائز العربية:
سجال حول المعايير.. وخالد الفيصل رئيسًا فخريًّا

الفيصل الرياض

لئن استبعد مهتمون بالجوائز أن ينجح منتدى الجوائز العربية في تعميم معايير بعينها، ودفع جوائز كبرى إلى تغيير لوائحها، بما يجنب الجوائز اللغط والاتهامات مع كل دورة يُعلَن فيها الفائزون، فإن منتدى الجوائز العربية، من ناحية، بدا أنه يتحول دورة تلو أخرى حدثًا ثقافيًّا بارزًا؛ لما تشهده نشاطاته من متابعة وحضور، وفيها يناقش ضيوفه وأعضاؤه القضايا التي تفرض نفسها على الجوائز ومسؤوليها، وما تتركه من ردود أفعال لا سبيل إلى إسكاتها. وظهر المنتدى في دورته الثانية التي عقدت في أكتوبر الماضي، أكثر قدرة على إدارة النقاش وبشفافية حول ما يعد شائكًا في الجوائز العربية، ومن ذلك مسألة المعايير التي باتت قضية مُلحّة، ما حدا بالأمين العام لجائزة الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم، جمال بن حويرب إلى أن يدعو، على هامش الندوة الثقافية التي عقدها الملتقى، زملاءه من أمناء ورؤساء الجوائز، في المنتدى، إلى تبني معايير علمية صارمة، بعيدة من الأهواء. وتذمر رئيس جائزة الملتقى للقصة القصيرة العربية الروائي طالب الرفاعي من محكمين وأعضاء هيئات علمية، قال: إنهم يرزحون على كاهل الجوائز لسنوات كثيرة، مطالبًا بتغييرهم من حين إلى حين، مشيرًا إلى أوضاع وصفها بالبائسة، يعيشها المبدع العربي، وهو ما يجعل من الجوائز طوق نجاة لهذا المبدع فيما لو ذهبت لمن يستحقها.

قد يواجه المنتدى صعوبات في اقتراح حلول مؤكدة للقضايا التي تعانيها الجوائز، سعيًا إلى نزاهة مطلقة، إلا أنه في المقابل، أحرز تقدمًا ملحوظًا في التعاطي مع هذه القضايا وبدَّد الحرج من الخوض في عدد من الإشكالات التي تكتنف هذه الجائزة أو تلك، وهو الأمر الذي دفع مسؤولي بعض هذه الجوائز إلى الاعتراف بما يعتري جوائزهم من مآخذ، تنال من سمعتها أحيانًا.

من ناحية، وافق الأمير خالد الفيصل، أمير منطقة مكة المكرمة مستشار خادم الحرمين الشريفين رئيس هيئة جائزة الملك فيصل العالمية، على أن يكون رئيسًا فخريًّا لمنتدى الجوائز العربية، الذي رعى الفيصل انعقاد لقائه الثاني في أكتوبر الماضي، بحضور أمناء ورؤساء ٢٣ جائزة عربية. الرئيس الفخري لمنتدى الجوائز العربية أكد في لقاء جمعه بأمناء الجوائز العربية، أهمية الدور الذي تلعبه الثقافة في لحظة يشهد فيها الوطن العربي تمزقًا وصراعات، لم يسبق لها مثيل، موضحًا أن الثقافة هي حاضنة العرب، الموحدة والجامعة لهم. وقال الفيصل: إن المبادرات الخلاقة التي تستنهض الوعي والفكر الإيجابي، تنطلق من الثقافة.

وثمَّن أمناء الجوائز العربية موافقةَ الأمير خالد الفيصل على طلبهم أن يكون رئيسًا فخريًّا للمنتدى، وعدوها دعمًا كبيرًا للمنتدى وللجوائز العربية، لما للفيصل من مكانة كبيرة في الثقافة العربية رسختها تلك المشاريع الثقافية الكبرى التي رعاها ودعم



انطلاقتها، كما تابع باهتمام نموها وتطورها، حتى أضحت من المعالم البارزة.

في اجتماع المنتدى اتفق الأمناء على عقد الدورة الثالثة للمنتدى في السادس والسابع من أكتوبر عام ٢٠٢١م، أما المجلس التنفيذي للمنتدى فسيعقد اجتماعه في مارس ٢٠٢٠م، واختاروا الدكتور عبدالعزيز السبيل رئيسًا للمنتدى بحكم مقرّ المنتدى في مبنى جائزة الملك فيصل، كما اختير رئيس جائزة الملتقى للقصة القصيرة العربية الكاتب والروائي طالب الرفاعي نائبًا للرئيس. إضافة إلى إتمام اللائحة الداخلية واعتمادها، وهيكلة اللجان، وإطلاق البوابة الإلكترونية للمنتدى.

ومما قاله الأمين العام لجائزة الملك فيصل الدكتور عبدالعزيز السبيّل في الندوة الثقافية: إن المنتدى نجح في الربط بين جوائز متباينة جغرافيًّا وموضوعيًّا، «جمع بينها إيمان بمسؤولية العمل العربي المشترك، والقناعة بأن التواصل المعرفي مع القطاعات العربية

قد يواجه المنتدى صعوبات في اقتراح حلول مؤكدة للقضايا التي تعانيها الجوائز، إلا أنه في المقابل، أحرز تقدمًا ملحوظًا في التعاطي مع هذه القضايا وبدَّد الحرج من الخوض في عدد من الإشكالات التي تكتنف هذه الجائزة أو تلك، وهو الأمر الذي دفع مسؤولي بعض هذه الجوائز إلى الاعتراف بما يعتري جوائزهم من مآخذ

ذات الأهداف المتشابهة حريّ أن يخرج أعمالًا أفضل **ويحقق نتائج أقوى لينعكس كل ذلك على العطاء** الثقافي العربي». كما ألقى الرئيس التنفيذي لمؤسسة فلسطين الدولية الدكتور أسعد عبدالرحمن كلمة المجلس التنفيذي للمنتدى، أشار فيها إلى أن المنتدى وضع يده، في وقت قصير، على مداخل لحل عدد

من الموضوعات والقضايا التي تخص الإبداع الثقافي العربي، وتشغل بال المتابعين للجوائز العربية.

شارك في الندوة الثقافية التي نظمها المنتدى، وكانت بعنوان: «الجوائز العربية بين الشعر والسرد» الروائية السعودية أميمة الخميس، والشاعرة السودانية روضة الحاج، والروائي الكويتي طالب الرفاعي، وأدارها الشاعر البحريني علي عبدالله الخليفة، أمين عام جائزة عيسى لخدمة الإنسانية.

في ورقتها تساءلت أميمة الخميس عما إذا كان السرد يزاحم الشعر في إيوان الإبداع، وقالت: إن المنظومة الفكرية العربية كانت مؤسسة على شكل قصيدة. وإن السرد داخل هذا المشهد المتخم بشعريته يُقصى إلى الهوامش والأطراف. وأضافت أن انحسار الفروسية والمنبرية لصالح المدينة الحديثة والنخب البرجوازية المثقفة، خلق حاجة لنوع خطاب مختلف، وأدوات تعبير جديدة، فتصدت الرواية لهذا الدور. وأن الجوائز تعد صياغة مختلفة للحوار بين المراكز الثقافية والأطراف.

اتفق أمناء الجوائز على عقد الدورة الثالثة للمنتدى في السادس والسابع من أكتوبر ٢٠٢١م، واختاروا الدكتور عبدالعزيز السبيل رئيسًا للمنتدى، كما اختير طالب الرفاعي نائبًا للرئيس. إضافة إلى إتمام اللائحة الداخلية واعتمادها، وهيكلة اللجان، وإطلاق البوابة الإلكترونية للمنتدى

في حين ترى روضة الحاج أن الجوائز تمثل قيمة معنوية ومادية تقدمها المجتمعات للمبدعين، ممثلة في الدولة أو منظمات المجتمع المدني أو الأفراد. وأنها اعتراف من الدولة أو المجتمع الذي ينتمي إليه المبدع بما قدمه، مشيرة إلى وجود تأثير لجوائز الشعر والسرد في مجمل ملامح المشهد الإبداعي والثقافي العربي.

وتوقف طالب الرفاعي عند انتشار جوائز الرواية على حساب بقية الأجناس الأدبية، موضحًا أن ذلك





يعود إلى هيمنة الرواية الكبير عالميًّا وعربيًّا، على مستوى الكتابة والنشر والجوائز، وكذلك على مستوى اهتمام جمهور التلقي. وقال الرفاعي: إن عناصر كثيرة تلعب دورًا رئيسيًّا في تحديد أهمية أي جائزة أدبية، سواء عالمي أو عربي، ويأتي على رأس هذه العوامل تاريخ الجائزة، وكذلك الشفافية والرصانة التي تتعامل بهما، وأسماء ومكانة الفائزين فيها، وأخيرًا قدرتها على التأثير في سوق الكتاب والنشر من جهة، ووعي وذائقة جمهور التلقي من جهة ثانية. وتحدث الرفاعي عن أوضاع الجوائز، المثيرة للسجال والانتقادات، من ناحية، وعن أحوال المبدع العربي التي تستدرّ الشفقة، لشدة بؤسها. وأثارت الندوة ملاحظات كثيرة ومداخلات عديدة، أدلى بها مسؤولون للجوائز ومثقفون ومهتمون.

يذكر أن منتدى الجوائز العربية، الذي يعدّ الأول من نوعه على مستوى العالم العربي دعت إليه **جائزة الملك فيصل، بهدف التنسيق والتعاون بين** الجوائز العربية لاستفادة بعضها من بعض في وسائل الإجراءات وطرائق التحكيم ولجان الجوائز، خصوصًا أن بعض الجوائز العربية تمتلك خبرات عالمية تمتد لـ٤٠ عامًا. ويأتي المنتدى أحد الجهود التي تبذلها جائزة الملك فيصل التي لم تكتفِ بكونها جائزة فقط، إنما سعت إلى أن يكون لها دور ثقافي كبير من خلال الشراكات مع مؤسسات مرموقة وتبني مشاريع مهمة، مثل إعداد وترجمة كتب عن رموز ثقافية وعلمية بارزة، عربيًّا وإنسانيًّا.

كما أن الجائزة تنسق باستمرار مع مؤسسات الثقافة والأدب في السعودية، لتنظيم فعاليات تعزز من قيم العمل الثقافي المشترك، يسهم فيها بعض أعضاء منتدى الجوائز العربية الذين يأتون للمشاركة في الاجتماع. وفي هذا السياق، استضاف نادي الباحة الأدبي الشاعر البحريني علي خليفة، والشاعر الدكتور مراد القادري من المغرب، وتحدث كل منهما عن الحركة الشعرية في بلديهما. كما نظم نادي الرياض الأدبي لقاء ضم الشاعرة روضة الحاج والروائي طالب الرفاعي، وأداره الدكتور معجب العدواني. هذا اللقاء **شهد حضورًا كبيرًا؛ إذ غصّت القاعة، بعد أن تلاشى** الحاجز الذي كان يفصل بين النساء والرجال، بالحضور من الجنسين، واستمر اللقاء أكثر من ساعتين، وشهد مداخلات وأسئلة من عدد كبير من المهتمين بتجربة الرفاعي والحاج.

إطلاق التأشيرة السياحية لمواطني ٤٩ دولة

«أهلًا بالعالم» المملكة تشرع أبوابها للسياح

الفيصل الرياض

يمثل القطاع السياحي، أحد الروافد الرئيسة للاقتصاد الوطني وفقًا لرؤية المملكة ٢٠٣٠، التي تؤكد أهمية تطوير قطاع السياحة والترفيه لتنويع مصادر الدخل، كأحد أبرز البدائل لاقتصادات ما بعد النفط، وتشجيع استثمار القطاع الخاص، وتطوير المواقع السياحية وفق أعلى المعايير العالمية، وتيسير إجراءات إصدار التأشيرات للزوار، إضافة إلى تهيئة المواقع التاريخية والتراثية وتطويرها، والعمل على إحياء مواقع التراث الوطني والعربي والإسلامي وتسجيلها ضمن قائمة التراث العالمي وتمكين الجميع من الوصول إليها.

في هذا السياق أوضح رئيس مجلس إدارة الهيئة العامة للسياحة والتراث الوطني أحمد الخطيب، خلال احتفالية إطلاق التأشيرة السياحية التي نظمتها الهيئة في الرياض مؤخرًا تحت شعار «أهلًا بالعالم» بالتزامن مع يوم السياحة العالمي، وبحضور رئيس منظمة السياحة العالمية زوراب بولو كاشيفيلي ورئيسة مجلس السفر والسياحة العالمي غلوريا جيفارا وحشد من صناع السياحة والمستثمرين الدوليين؛ أن المملكة في هذه اللحظة التاريخية تفتح أبوابها للعالم، وأن الشعب السعودي من طبعه الترحاب بالزائر وإكرام الضيف، ومن هذا المنطلق سيرى السياح أن الحفاوة والضيافة والكرم وجمال الطبيعة والعمق الحضاري مفردات مهمة في بلدنا، حسب تعبيره.

وقال الخطيب: «لا نقتصر على فتح أبوابنا للزوار فقط، بل نرحب أيضًا بالمُستثمرين في القطاع من سيدات ورجال الأعمال، حيث الفرص الكبرى المتاحة للاستثمار في مجالات السياحة، ونحن بهذا نحقق رؤية المملكة ٢٠٣٠ تحت قيادة خادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبدالعزيز وولي عهده الأمين». وأعلن الخطيب استقطاب ١١٥ مليار ريال حتى الآن، وهو ما يؤكد ثقة العالم بمتانة السوق السعودي وفرصه الواعدة، مبينًا أنه منذ إطلاق رؤية المملكة ٢٠٣٠ بدأ العمل الجاد لتكون المملكة وجهة سياحية عالمية، وتزامن ذلك مع إطلاق مشروعات سياحية كبرى وإقرار تنظيمات حافزة للاستثمار في القطاع السياحي، بما في ذلك إقرار مجلس الوزراء للإستراتيجية العامة لتنمية السياحة الوطنية.

وأشار إلى أن المواقع المسجلة ضمن التراث العالمي، تمثل بعض ما تحتضنه المملكة من تراث حضاري ثري ومواقع سياحية خلابة، موضحًا أن هناك أكثر من ١٠ آلاف موقع تاريخي وأن هذه المواقع هي الأخرى تمثل فرصًا استثمارية واعدة.

وقد سعت الهيئة العامة للسياحة والتراث الوطني إلى فتح مجالات التعاون الدولي مع المنظمات والجهات ذات العلاقة بالسياحة، وعملت الهيئة على تعزيز الشراكة مع منظمة السياحة العالمية ومجلس السفر والسياحة العالمي، كما عقدت اتفاقيات مع عدد من الدول الصديقة.

تفاصيل التأشيرة السياحية

تسمح التأشيرة السياحية بدخول مواطني ٤٩ دولة بلا تأشيرة مسبقة إلى المملكة، منها ٣٨ دولة أوربية أبرزها؛ ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وروسيا وأوكرانيا وإنجلترا وهولندا والبرتغال والنرويج وإسبانيا والسويد وسويسرا والنمسا وبلجيكا، إضافة لسبع دول آسيوية، هي: الصين وكوريا الجنوبية واليابان وماليزيا وسلطنة بروناي وسنغافورة وكازاخستان، وأيضًا الولايات المتحدة وكندا وأستراليا ونيوزلندا.

وتمكن التأشيرة مواطني الدول الـ٤٩ من الحصول على تأشيرة دخول فورية للمملكة عبر ثلاثة طرق عند الوصول؛ أبرزها الوصول إلى مطارات المملكة الدولية أو المنافذ البرية والبحرية الدولية، حيث أُعِدَّتِ المتطلباتُ التقنية التي تمكن مواطني هذه الدول من الحصول على التأشيرة في دقائق

معدودة. وتبلغ كلفة التأشيرة السياحية للسعودية ثلاث مئة ريال، ومبلغ ١٤٠ ريالًا للتأمين الصحي، لتكون القيمة الإجمالية ٤٤٠ ريالًا لكل سائح، إضافة إلى رسوم القيمة المضافة والمعاملة. وتصل مدة صلاحية التأشيرة إلى ٣٦٠ يومًا من الصدور، على أن تكون مدة الإقامة في المملكة ٩٠ يومًا لكل زيارة، وألا تزيد على ١٨٠ يومًا خلال السنة الواحدة.

أما بقية الدول -سوى الـ ٤٩ دولة المعلن عنها- فهناك نوع آخر من التأشيرة السياحية، يُقَدَّم عليها من مواطني هذه الدول من ممثليات المملكة في دولهم خلال يومين فقط. من أهم سمات التأشيرة السياحية السعودية، إمكانية الاستفادة منها في أداء فريضة العمرة ومن دون الحاجة لمرافق للنساء وذلك في غيرموسم الحج، وعدم الحاجة لكفيل كما هو معمول به في تأشيرات العمل الأخرى، إضافة إلى أنها لا تستثني أي سائح لأسباب الدين أو المعتقد، مع إمكانية القيام بزيارات متعددة للمملكة خلال عام على ألا تزيد مدة كل زيارة عن ٩٠ يومًا.

ترتبط التأشيرة السياحية للمملكة بعدد من الضوابط والممنوعات، ومنها أنها لا تمكن الحاصلين عليها من أداء الحج أو العمرة في موسم الحج، كما أنه يمنع للسياح غير المسلمين دخول مكة المكرمة والمدينة المنورة، وتلزم التأشيرة النساء بالظهور بمظهر محتشم، وتتضمن ضرورة التزام السائح بلائحة الذوق العام المتبعة في أراضي المملكة، إضافة إلى أنها لا تمكن السائح الذي يقل عمره عن ١٨ عامًا من دخول المملكة بمفرده، كما يمنع استخدام التأشيرة السياحية في العلاج الطبي، أما ارتداء العباءات للسيدات فسيكون اختياريًّا للسائحات والزائرات الأجانب؛ إذ سيخضع الأمر لقواعد ارتداء ملابس محتشمة.

دعم وتمويل سياحي

تزامنًا مع إطلاق التأشيرة السياحية لأول مرة في تاريخها، أفصحت الهيئة العامة للسياحة والتراث الوطني عن تأسيس صندوق تمويل برأس مال قوامه ١٥ مليار ريال (٤ مليارات دولار) سيعمل على تنمية القطاع الخاص وتشجيعه على الاستثمار السياحي من خلال تقديم تسهيلات مالية لمشروعات تتعلق بقطاع السياحة والأنشطة المنضوية تحته؛ إذ ستدعم الدولة تمويل مشاريع التنمية السياحية، وهو ما سيُحدث نقلة منتظرة على صعيد تهيئة البنى التحتية والإمكانيات الخدمية وتوفير البيئة المهيِّئة لجذب السياح إلى المملكة.

كما أعلنت الهيئة العامة للسياحة والتراث الوطني والهيئة العامة للاستثمار، عن توقيع عدد من مذكرات التفاهم والاتفاقيات مع شركات استثمارية محلية وعالمية في قطاع السياحة بالرياض مؤخرًا؛ بقيمة إجمالية تبلغ نحو ١٠٠ مليار ريال، تمثل الفرص الواعدة في القطاع السياحي بالمملكة، وتعكس الإمكانات الكبيرة التي يقدمها هذا القطاع محليًّا وعالميًّا.

وتعد المملكة من الوجهات السياحية الأكثر جاذبية في المنطقة والعالم، ولا سيما مع توجه الدولة للاهتمام بالقطاع السياحي ضمن رؤيتها المستقبلية ٢٠٣٠ كأحد أهم روافد الاقتصاد الوطني، معتمدة على ما تملكه البلاد من وجهات سياحية بكر في مناطق مختلفة، والتنوع المناخي والتضاريس المتعددة، إضافة إلى الأماكن الأثرية والتراثية، وكذلك المواقع التاريخية الإسلامية.

وتعزز الأجواء المعتدلة والطبيعة الخلابة من استقطاب السياح والزوار، حيث تزخر المملكة بصحاريها ونجودها ووديانها وجبالها وسواحلها، إضافة إلى السياحة الثقافية والتاريخية، وتشكل القرى الأثرية والتراثية جسورًا تربط الماضي بالحاضر، وتضم المملكة عددًا كبيرًا من المواقع التاريخية والأثرية، وأهمها تلك المسجلة في قائمة التراث العالمي باليونسكو؛ كمدائن صالح والدرعية التاريخية وجدة التاريخية والرسوم الصخرية بحائل وواحة الأحساء.

وتتنوع الفنون الشعبية والتراث الثقافي لمناطق المملكة لترسم لوحة تؤطر تاريخ وحضارة البلاد، وتتميز كل منطقة بموروثها الشعبي الخاص في الأزياء والصناعات اليدوية والأمثال والحكم وأدوات الزينة، وأيضًا المأكولات الشعبية، وكذلك تتباين الرقصات الشعبية والأدوات الإيقاعية المستخدمة فيها.

وعمدت الحكومة في السنوات الأخيرة إلى تطوير البنية التحتية من طرق وسكك حديدية ومطارات، والاستثمار في تطوير الفنادق ومناطق الجذب السياحي، وتنفيذ العديد من المشاريع العملاقة التي ستسهم في رفع مستوى البنية التحتية، حيث تشهد المملكة في هذه الآونة، إطلاق العديد من المشاريع الاقتصادية والتنموية الضخمة، التي سيكون لها أثر إيجابي كبير في مناحي الحياة كافة، وبخاصة السياحة، ومن أبرزها مدينة نيوم العملاقة، ومشروع «القِدِيّة» جنوب غرب العاصمة الرياض، الذي يضم أكبر مدينة ترفيهية في العالم، وأيضًا مشروع البحر الأحمر.

أوربا تنأى عن مآسي العالم الثالث وتنطوي على نفسها

هل باتت أوربا على موعد مع أزمنة التفكك، عوضًا عن الوَحْدة، بعد أن حلَّق حلم الاتحاد الأوربي نحو عقدين من الزمن في الآفاق؟ فرائدة التنوير تجتاحها اليوم ردّة حضارية تتعالى فيها أصوات القوميات المتعصبة، وتنتشر بين ثناياها وحناياها رايات الهويات العرقية والدينية القاتلة.

أوربا، القارة العظيمة التي كانت شعاعًا حضاريًّا في القرن الأخير على الأقل، يأفل نجم إشعاعها تدريجيًّا في السنوات الأخيرة، ويرتد هذا الإشعاع إلى الداخل أو إلى الذات الأوربية. تشهد أوربا حالًا من الصعود المتنامي للأحزاب اليمينية فيها، التي حققت في عام ٢٠١٧م نتائج لم تحققها منذ عام ١٩٤٥م. ورغم اختلاف التجارب في كل بلد عن الآخر فإن الأجندة التي نجحت في تبنيها كل هذه الأحزاب ركزت على قضايا الأمن والهجرة والإرهاب والتقلبات الاقتصادية، ورفعت جميعها لافتة أن الآخر هو الجحيم، وهو ما يعني أن أوربا التي تغامر أعداد كبيرة من شباب شعوب العالم الثالث للوصول إليها لم تَعُدْ ذلك الفردوس المفقود الذي يحلمون به؛ إذ باتت تغلق أبوابها في وجوه القادمين إليها، وتضع عشرات القيود في مواجهة حرية انتقالهم بين بلدانها، وتبحث عن كل هفوة لترحيلهم.

لذا كانت أكثر الشعارات الضامنة للنجاح في الحملات الانتخابية هي رفض وجود المهاجرين وتأكيد إعادتهم لبلدانهم، وأغلبها رسم صورًا كاريكاتورية للمهاجرين يحتلُّون فيها أماكن الأوربيين، في العمل والسكن والمرافق، وأنهم سيحدثون نوعًا من الردّة في الثقافة والقيم والتقاليد الأوربية لما قبل عصر النهضة؛ لذلك راجت كل الأحزاب اليمينية، ولجأ إليها المواطن الأوربي لتحميه من طوفان الهجرة الذي سيقضي على حياته، فوصلت ببرامجها العدائية للآخر وثقافته ووجوده إلى سُدّة الحكم. إضافة إلى أن موجة العنف التي شهدها عدد من البلدان الأوربية وأسهم فيها إما متشددون ينتمون إلى الإسلام أو أوربيون رافضون لوجود عرب ومسلمين، كان لهذه الموجة تأثيرها الفعال فيما أسماه باحثون، الردة الأوربية عن الديمقراطية والتراجع عن قيم الدولة المدنية.

إذًا، فقد كان لهذا التحول من الليبرالية إلى اليمين المتشدد انعكاسه على وضع أوربا نفسها؛ إذ إنها بدأت تضيق بصورتها التي قدمتها طوال عقود بصفتها الملاذ المثالي لكل الطامحين إلى تحقيق أحلامهم والباحثين عن عيش كريم وكرامة للإنسان، بما سنته من قوانين وحققته من حرية وديمقراطية تكفل لمن يعيش على أراضيها الحقوق وتحدد له الواجبات.

إنّ خوف أوربا على نفسها من «الآخرين» ليس جديدًا، كما يطرح في هذا الملف، لكن ماذا عن بلدان أوربية عريقة تجهد في الانسلاخ من بقية أوربا، كما يحدث اليوم لبريطانيا؟ «الفيصل» تكرس ملفها لما يطلق عليه الأورباوية الجديدة أو أوربا الجديدة، سعيًا إلى تأمل هذا التحول والوقوف على الأسباب التي جعلت من البلاد التي طالما شكلت أنموذجًا في الحريات والمساواة والقوانين تجهد في التراجع، منطوية على نفسها ومبتعدة بمسافات من الآخر، وإلى أي حد أسهم المهاجرون العرب والمتشددون الإسلاميون فيما آلت إليه أوربا. في الملف يشارك مفكرون وباحثون وكتاب، عددٌ منهم عاش زمنًا في أوربا، وبعضهم لا يزال يعيش.



أوربا الأخرى
مقاطع من نقد العقل الهووي

فتحي المسكيني كاتب وأكاديمي تونسي

تمهيد إشكالي- عصر كانط

إنّ خوف أوربا على نفسها من «الآخرين» ليس جديدًا؛ إذْ له عمر حيرة الفلاسفة الأوربيين المعاصرين أمام ظاهرة «الدولة- الأمة» التي تجمع في مفهومها بين «أوربا الدول» (الجمهوريات) و«أوربا الشعوب» (القوميات) جمعًا هشًّا وإشكاليًّا على الدوام، وهو ما جعل نيتشه يصف الدولة الحديثة (بعد انهيار العالم المسيحي والممالك الدينية) بأنّها «الصنم الجديد» الذي يؤدي دور «الغول» في الأزمنة الحديثة قائلًا في كل مكان: «أنا هو الشعب».

فمن كانط إلى نيتشه، ومن هوسرل إلى هابرماس، ظلّ الفيلسوف الأوربي يحذّر من النزاع الأصولي بين «الدولة» و«الشعب»، بين القانون «الجمهوري» والهوية «القومية»، بحيث قد يؤدّي ذلك النزاع إلى انفجار الكينونة الأوربية الحديثة بما هي كذلك، إمّا في الداخل (في الحروب القومية بين الأوربيين) أو إزاء الخارج (في أزمة التعايش مع «الأجانب» بمختلف أشكالهم الهووية، أكانت عرقية أو دينية أو ثقافية).



بالطبع قبل كانط، كان قرن التنوير قد بكّر إلى البحث الحثيث عن تصوّر الطرق المناسبة التي تجعل «أوربا» أفقًا سياسيًّا جامعًا بين دول الأوربيين. وأفضل مثال هو ما كتبه بشكل مبكّر رئيس دير القديس بطرس (١٦٥٨-١٧٤٣م) تحت عنوان مشروع من أجل جعل السلم دائمًا في أوربا المنشور سنة ١٧١٣م، حيث بيّن أنّ عد «التوازن بين القوى في أوربا» هو الحل الأفضل من أجل السلم هو مجرد وهم. وهو مشروع نقده روسو بوصفه يقف في صف الأمراء وليس في صف الشعوب، لكنّ كانط رحّب به واستلهم منه مقالته مشروع السلم الدائم (١٧٩٥م). وفي الواقع فإنّ كانط قد كان أوّل من ضبط الإطار الذي يجدر بنا أن نفكّر داخله في مستقبل «أوربا» في تنازعها المعياري الداخلي بين بُعديهما المشار إليهما، نعني، أوربا- الدول (التنويرية) وأوربا- الشعوب (الرومانسية)، وذلك في نصوصه الأخيرة، ولا سيّما من خلال فكرة «القانون الكسموسياسي» (القائم على مواطنة عالمية) الذي يسمح ببلورة ضرب من «الضيافة الكونية» بين البشر بعامة؛ إذ هو قد ميّز بين «قانون مدني» (داخلي للدول)، و«قانون للشعوب» (خارجي بين الدول)، و«قانون كسموسياسي» (يجمع بين مواطني العالم). وحسب الباحثين في المثالية الألمانية فإنّ كانط هو الذي فتح الطريق نحو تناول فلسفي لفكرة أوربا يخرجها من نطاق الصلة الكنسية اللاهوتية ويعيد تأسيسها على «المماهاة بين هذه القارة وبين العقلانية».

بالطبع كان ذلك أفضل ما قدّمه عصر التنوير من وعود أخلاقية حول مستقبل أوربا الذي انشطر بعدُ في أواخر القرن الثامن عشر بين «الثوريين» المبشّرين بالعصر «الأوربي» الذي يقوم على المعاهدات القانونية ويمحو الفروق القومية ويوحّد الأذواق والأخلاق (مثل روسو كما في نصّه «مقتطفات من مشروع السلم الدائم للسيد رئيس القديس بطرس، ١٧٦١م، كما في نصّه «اعتبارات حول الحكم في بولونيا وحول إصلاحه المنشود» ١٧٧١-١٧٧٢م) وبين «المحافظين» الذين بدؤوا بعدُ في قرع طبول السخط القومي وإحصاء الكوارث المعيارية التي قد تنجم عن ثورات التنوير فيما يتعلق بشرعية الحكم التي يجب أن تكون شرعية هووية بالشعب وبالتقاليد وليس تعاقدية بالقوانين الكونية للإنسانية (مثل إدموند بوركا ضمن تأمّلات في الثورة الفرنسية ١٧٩٠م). إنّ نكتة الإشكال في السؤال عن أوربا منذ نهاية عصر التنوير إلى اليوم هي نفسها: إنّها تتعلق بالنزاع التأويلي والمعياري بين فكرتيْن متنافستين عمّا يجب أن تكون عليه «أوربا»: «أوربا الثورية» التي تصوّرها التنويريون، أم «أوربا المحافظة» التي دافع عنها نقاد التنوير الرومانسيون.

تشخيص نيتشه- نقد العقل القومي

في سنة ١٨٨٦م استجمع نيتشه في الفصل الثامن من كتابه ما وراء الخير والشر. مقدّمات إلى فلسفة المستقبل، الذي يحمل عنوانًا ذا دلالة هو «الشعوب والأوطان»، كلّ عناصر الإشكال الذي تمثّله «أوربا» إلى «نفسها»: إنّها مكوّنة من «شعوب» هي لم تستقرّ ماهيتها التاريخية بعدُ في «أوطان» ذات هوية قادرة على الاستمرار الهووي.

قال في الفقرة ٢٤٠ من الكتاب: «[...] ما أعتقده عن الألمان هو: أنّهم من ما قبل الأمس ومن ما بعد الغد- فهم ما زالوا لا يوم لهم».

هذا الحكم هو الذي بنى عليه نيتشه تشخيصه الفائق لوضعية «أوربا» في أواخر القرن التاسع عشر: كونها «هوية» لا توجد في «الشعوب» التي لا «حاضر» لها بل في مستوى آخر من التشريع الروحي لنفسها بوصفها «وطنًا» يقع ما وراء «الدول» القومية. ذلك أنّ «اليوم» الهووي الذي تدّعي كلّ دولة قوميّة في أوربا أنّها قادرة على تأسيسه بمعزل عن بقيّة الدول الأوربية هو حسب نيتشه مجرّد ادّعاء سياسي لا يفي بوعوده. ولذلك هو ينقل مشكل «الهوية» التي يمكن لشعب أوربي أن ينتمي إليها من مستوى «قومي» إلى مستوى أعلى رتبة هو ما يسمّيه «الأوربيّة الجيّدة» كانتماء لا قوميّة له إلا عرضًا.

قال: «نحن الأوربيون الجيّدون»: نحن أيضًا لنا ساعات حيث نسمح فيها لأنفسنا بهوس أرض الأجداد، بسقطة وانتكاسة في الأهواء والرؤى الضيّقة القديمة (...) ساعات من الفورات القومية والهواجس الوطنية، وجميع أنواع الفيضانات العاطفية القديمة. أمّا الأرواح الأثقل منّا، فهي ربّما لا تستطيع أن تأتي على ما هو محصور عندنا في ساعات وينتهي في ساعات، إلّا في مدد زمنيّة أطول، في نصف سنة عند بعض، وفي نصف حياة إنسان عند بعض آخر، وذلك حسب السرعة والقوّة التي بها تستطيع هضمه و«تغيير مادّته». أجل، أنا يمكنني أن

أتخيّل أعراقًا مملّة ومتردّدة هي حتى في أوربتنا المسرعة سوف تحتاج إلى نصف قرن من أجل أن تتغلّب على هكذا هجمات وراثية من الهوس بأرض الأجداد والالتصاق بالتراب، وأن تعود إلى رشدها، نعني إلى «أوربيّتها الجيّدة».

لقد رسم نيتشه ملامح المشكل والحل في الوقت نفسه: إنّ «أوربا» هي انتماء وليس مجرّد إقليم قانوني للسكّان. ولذلك لم يتردد في نسبتها إلى «نحن» معيّنة وصريحة قائلًا «أوربتنا»، وبهذا المعنى هو يثبت قصدًا أنّ أوربا «هوية» ولها منتمون إليها، وليست فكرة، كما كان يجول في خاطر كانط الكسموسياسي. نلاحظ كذلك أنّ مُثل التنوير قد انطفأت وعوّضتها سردية تؤرّخ لهويّة أوربية معيشة أكثر ممّا تؤمثل فكرة تنويرية منشودة. وبدلًا من البحث عن «سلم دائمة» كما كان ديدن القرن الثامن عشر، يصرّ نيتشه على التمييز بين «أوربيين جيّدين» و«أوربيين سيّئين». وهذا إقرار خطير بأنّه لا وجود لشيء مثل «أوربا الواحدة» بل هناك أوربتان اثنتان، واحدة «جيّدة» وأخرى «سيّئة». ولأوّل مرة تصبح الحداثة اختيارًا سرديًّا وموقفًا نقديًّا من سردية تاريخية قائمة. ما يراهن عليه نيتشه هو أن تكون «الأوربيّة الجيّدة» هي الاختيار الذي سوف يأخذ به المعاصرون. وحسب التشخيص الذي قدّمه فإنّ أوربا السيّئة واضحة المعالم: إنّها أوربا المصابة بهوس أرض الأجداد، وهو معنى يبدو أنّ نيتشه قد نحت له عبارة خاصة للتعبير عنه تبدو مثل رطانة زائدة للتوكيد، نعني عبارة «Vaterlaenderei»، ووجه النحت يكمن في الفرق بين «Vaterland» (أرض الآباء أو الوطن) وبين «Vaterlaenderei» أي «الهوس بأرض الآباء» الذي يتحوّل إلى «نزعة قومية» (Nationalismus) قائمة على كراهية «الآخر».

ما يعيبه نيتشه على الأوربيين السيّئين ليس أنّهم يحبّون أرض الأجداد، أي ليس كونهم «وطنيين»، بل كونهم يقعون في «هوس» (وهو معنى نهاية اللفظة الألمانية التي تفيد التحقير-rei)، بأرض الأجداد هو لا يعدو أن يكون حسب نيتشه سوى «سقطة وانتكاسة» في تجارب حبّ وضيق أفق قديمة عاشتها الشعوب الأوربية وتقاتلت باسمها لقرون عدة. ولذلك هو يرى أنّ الأوربي الجيّد هو ذاك الذي لا يسمح لنفسه بالسقوط مرة أخرى



في الهوس بأرض الأجداد والانتكاسة في تلك الأنواع من الحب القائم على النعرات القومية إلَّا «ساعات» فقط. وإنّ إقحام معنى الزمن هنا في تخريج انفعالات الهوية هو موقف فلسفي طريف جدًّا: إنّ الأوربي الجيّد لم يعد يؤمن بالانتماءات طويلة الأمد، الانتماءات القائمة على نعرات قومية متطاولة في الزمن؛ لأنّ ذلك الطول ليس فضيلة معيارية لفهم نفسها؛ إذْ هي مجرّد عرَض سيّئ على أنّ ذلك الانتماء هو مجرّد «روح ثقيلة» تجرّ نفسها في انتماء لم يعد يحقّق ذاتها بل صار يعوقها عن التقدّم. ولذلك يفترع نيتشه تراتبًا بين أرواح الشعوب بحسب قدرتها على الشفاء من الهوس القومي بأرض الأجداد عند تحديد معنى الوطن. فمن يُشفى من هوسه القومي في «ساعات» هو أوربيّ جيّد، أمّا الأوربيون السيّئون فهم درجات: منهم من يُشفى في «نصف سنة»، ومنهم في «نصف حياة إنسان»، ومنهم في «نصف قرن». هذه ليست مجرّد تكميمات إجرائية للمدد الزمنية التي يستغرقها الانتهاء من المشاعر القومية الحزينة أو التغلّب عليها بل هي درجات هووية للأوربيين القادمين. لقد رسم نيتشه برنامجًا علاجيًّا لتأسيس نزعة «أوربيّة جيّدة»، أي لتأسيس نموذج انتماء لا يحتاج إلى الانفعالات القومية الحزينة إلَّا لساعات فقط. وهذه الساعات ليست مجرد ضعف بشري كان يجب على نيتشه الاعتراف به، بل هي تلميح رشيق إلى أنّ الشعوب تظل دومًا في حاجة إلى الانتماء، ومن ثمّ فما اقترحه نيتشه هو «ترشيد» الشعور بالانتماء؛ لأنّ «العودة إلى الرشد» هي لدى نيتشه موقف لا يمكن تصوّره إلَّا بوصفه عودة إلى «الأوربيّة الجيّدة». إنّ الرشد الهووي ليس قوميًّا بالضرورة؛ إذْ بدلًا من الهوس بأرض الآباء يقترح نيتشه أن يكون الأوربيّ الجيّد قادرًا على «النسيان» النشط، ألّا يكلّفه السقوط في المشاعر القومية والفياضات العاطفية «العرقية» إلَّا «ساعات» فقط، وهو وقت لا يصلح إلَّا للنسيان، ولا يمكن لشعب أن يعوّل في بناء هويته على هواجس لا تدوم إلَّا لساعات.

وحسب نيتشه فإنّ أصل الإشكال الهووي في أوربا هو أنّها تعيش في «عصر الجماهير»، في معنى «الكتل البشرية» التي لا تميّز لها سوى ما هو كمّ «متكتّل» من السكّان الذين فقدوا توقيعاتهم الخاصة وتحوّلوا إلى كمّ هائل من الناس، من السهل لأيّ «متغوّل في الملك

مُثل التنوير قد انطفأت وعوّضتها سردية تؤرّخ لهوّية أوربية معيشة أكثر ممّا تؤمثل فكرة تنويرية منشودة. وبدلًا من البحث عن «سلم دائمة» كما كان ديدن القرن الثامن عشر، يصرّ نيتشه على التمييز بين «أوربيين جيّدين» و«أوربيين سيّئين»

والسلطة» أن يصبح لهم «عظيمًا». وضدّ هذا التجمهر المحموم وراء الأبطال القوميين المتغوّلين يدعو نيتشه إلى العودة إلى الاعتقاد القديم بأنّ «الفكرة الكبرى وحدها هي التي تمنح العظمة لفعل ما أو قضيّة ما». وهكذا يميّز نيتشه بين أوربا «القومية» التي يقودها رجل دولة يفرض على شعبه أن «يمارس السياسة» بناءً على نعرات هوويّة قديمة خاوية من أيّ عظمة روحية كبيرة؛ وبين أوربا جيّدة لا تحفل بالنعرات القومية؛ لأنّها تطمح إلى ممارسة «سياسة كبرى»، أي سياسة ما بعد قومية لا تقودها الفيضانات العاطفية لهذا العرق أو ذاك، بل تقودها «فكرة كبرى» عن نفسها أو عن ماهية الإنسانية أو عن الحضارة.

وحسب تشخيص نيتشه فإنّ الأوربيين قد دخلوا في «مسار فسيولوجي» خطير حيث أخذوا يتحرّرون من خصائصهم القديمة (المناخ، العرق، الطبقة، الوسط،...) التي تخلق هوية واحد تقوم بـ«نقش» جملة من «المطالب المتطابقة في النفس والجسد»، وفتحوا الباب أمام «نشأة نوع من الإنسان ما بعد القومي والمترحّل في ماهيته» يتميّز فسيولوجيًّا بقدرة هائلة على التأقلم. ومن ثمّ فإنّ ما يسمّى «الشعور القومي» هو لا يعدو أن يكون سوى «سقطة كبيرة» لا تؤدي إلَّا إلى «الفوضى القادمة». ولا يتردد نيتشه في التصريح بشكّه الحادّ في أن تكون «دمقرطة أوربا» هي الحلّ فهو يتوجّس من أن تكون هي أيضًا سببًا غير مقصود لظهور «الطغاة». لم يكن نيتشه مطمئنًّا إلى قدرة معاصريه على فهم ما يقول عن مستقبل أوربا، لكنّه قد خمّن المدة المطلوبة لذلك حين اعترف ضمن رسالة كتبها سنة ١٨٨٦م إلى صديقه بأنّ ما قاله في كتابه ما وراء الخير والشرّ لن يصبح قابلًا للقراءة إلَّا بعد قرن على الأقلّ نحو سنة ٢٠٠٠...



عزلة أوربا وحروب العرب المريرة

طارق الطيب أديب سوداني يقيم في فيينا

العالم يتقدم ويتطور. مقولة صحيحة لا غبار عليها؛ فسِمَة الزمان التقدم للأمام، والتطور هو سمة التغيُّر في الماديات، لكن لا ننسى أن التطور يمكن أن يكون سلبيًّا أيضًا، وليس بالضرورة أن يصف معنًى إيجابيًّا. والحديث الآن عن أوربا يوافق هذا الكلام، فأوربا الآن في عزلة نسبية فيما يتعلق بانفتاحها على العالم. وعلينا ألا ننسى أن العالم العربي حدثت فيه تطورات من النوع السلبي أيضًا، فالانشقاقات والنزاعات والحروب التي عانتها وعاشت فيها المنطقة في العقود الأخيرة فقط، جعلتها غير قادرة على الاستقرار.

عزلة أوربا وانكفاؤها على نفسها قابَلَها عزل للعالم العربي في الوقت نفسه، فلم يعد لأوربا صداقة أمينة مع العالم العربي سياسيًّا ولا مصداقية اجتماعية، كما لم يعد للعالم العربي أي «تلويحة» معارضة فعالة أو رد فعل مؤثر حامٍ أو مشارك على الأقل في الحاسم من القرارات العالمية.

* * *

أوربا تلك القارة العظيمة التي كانت شعاعًا حضاريًّا في القرن الأخير على الأقل، يأفل نجم إشعاعها تدريجيًّا في السنوات الأخيرة حيث يرتد هذا الإشعاع إلى الداخل أو إلى الذات الأوربية، وهذا ليس بعيب على الإطلاق لكن المبالغة في تلك الذاتية وتجاهل التواصل الطبيعي مع بقية دول العالم، خصوصًا هذا التواصل المعنوي الذي لا يصب في مصالح اقتصادية فقط، أدى إلى خلق عدم استقرار نسبي في الموازين المعنوية لكافة دول العالم.

من وجهة نظر خاصة لشخص يعيش في أوربا منذ ستة وثلاثين عامًا وفي وسط أوربا تحديدًا، في قلب النمسا، أرى أن الأمور تسير بحسابات جزئية قصيرة الأمد، توفر للمواطن الأوربي أو مواطن الاتحاد الأوربي راحةً وهميةً وتخديرًا مؤقتًا على حساب الاستقرار العالمي. لو بدأنا نتابع ما يحدث مع الصين، على سبيل المثال، من جانب أوربا كحراك سياسي شبه انفصالي عن أميركا تحديدًا وكاقتصاد مصلحي ممنهج تخطوه أوربا في السنوات الأخيرة؛ سنتأكد من تغليب المصلحة الذاتية الأوربية وأن الأمر هو شعور بالخوف أكثر من كونه انفتاحًا حقيقيًّا، فالعزلة الثقافية بين الصين وأوربا ما زالت قائمة، أما الانفراجات الآنية فهي تحدث على الجانب الاقتصادي أكثر.

من أين ينبع هذا التغيير؟

ينبع أساسًا من سياسات ترمب التي تسعى لتحجيم الحلفاء الأوربيين ومحاولة تأكيد أن السياسات الأميركية هي القوة الحقيقية والوحيدة في العالم، وأنه على أوربا أن تظل بقيادة أميركا تابعًا وحليفًا مؤيِّدًا، وقد أثبتت السنوات الماضية وبخاصة إبان حرب الخليج الثانية أن هذه الولاءات العمياء قد كبدت أوربا خسائر معنوية أكثر من الاقتصادية حول مصداقيتها لكنها سرعان ما ردمت عليها وبحثت عن حلول جديدة. وما زلنا لا ننسى سعرة الدول الأوربية في تقسيم مشاركات إعادة الإعمار في حرب الخليج الثانية، بل كان هناك إمعان في التخريب المقصود أثناء الحرب في آبار البترول كمثال، مع الثقة في أن كل هذا الإعمار سيتم لاحقًا من جيوب ودم الشعوب المغلوبة على أمرها، ولا ننسى هنا قول الرئيس بوش: «من ليس معنا؛ فهو ضدنا!» فانجرَّت

عزلة أوربا وانكفاؤها على نفسها قابَلَها عزل للعالم العربي في الوقت نفسه، فلم يعد لأوربا صداقة أمينة مع العالم العربي سياسيًّا ولا مصداقية اجتماعية

أوربا في طرفة عين لتقف صفًّا واحدًا خلف سياسة بطش شديدة المكر والتغول.

والارتباط الأميركي الأوربي عبر التاريخ الحديث لا يمكن تجاهله، فأميركا في معظم أحوالها تضع مصلحتها الاقتصادية دائمًا في المقدمة -وهذا ليس بعيب أو محل انتقاد- لكن ما عدالة الوسيلة المستخدمة؟ قبل عام تقريبًا انسحبت الولايات المتحدة من الاتفاق النووي الإيراني وهددت تركيا بالخروج من حلف الناتو وانسحبت من مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، وقبل عامين تقريبًا قرر الرئيس ترمب الخروج من اتفاق باريس للمناخ، هكذا ببساطة. كانت هذه هي الشرارة التي أعلنت فيها أنجيلا ميركل المستشارة الألمانية بشجاعة تحسب لها، أن هذا الأمر لا يتسبب في خطر على أوربا وحدها وإنما هو خطر يهدد العالم، وأنه لا بد من إعادة الحسابات في أوربا من جديد، ومن رأيها أن أوربا في حاجة أكثر مما مضى للاعتماد على نفسها. كان هذا التلميح أو التصريح بمنزلة شرارة البدء في التوجه للاستناد على قوى أخرى حاضرة وفاعلة، وبالطبع كان نجم الصين هو الصاعد، فبدأ الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون بمبادرة فرنسية -تُحسَب لأوربا بشكل غير مباشر- قام من خلالها بفتح قنوات التواصل مع الصين. بدأ ماكرون بمديح للسياسات الصينية التي تقف مع اتفاق باريس للمناخ، متجاوزًا أن الصين فعليًّا هي الدولة رقم واحد في العالم من حيث انبعاث الغازات المسببة لارتفاع المستوى الحراري للكرة الأرضية.

بهذا أصبحت ألمانيا وفرنسا هما القاطرة الأساسية مزدوجة الجرّ لبقية دول الاتحاد الأوربي السبع والعشرين (بعد خروج المملكة المتحدة) نحو الشراكة الصينية، ولا سيما أن الصين قد بدأت بالفعل تدشين أول قاعدة عسكرية في جيبوتي، وهذا يعني أن الثقل

الاقتصادي يتحول إلى طريقه المعتاد عبر السياسي للثقل العسكري، من أجل الهيمنة مستقبلًا على أي اضطرابات اقتصادية في أي مكان. الاستناد على الصين فيه سبع فوائد كما نقول، فالصين قد توغلت في آسيا وتغولت في إفريقيا بشكل لم يسبق له مثيل، وها هي تدفع حصانها بثقة وتراهن عليه ليكون في المقدمة. ومشروع الصين العملاق (طريق الحرير الجديد)، الذي دشنه الرئيس الصيني شي جين بينغ في عام ٢٠١٣م، لإنشاء طريق بطول ١٢ ألف كيلو متر يمتد من شنغهاي حتى لندن، يهدف بشكل أساسي لتعزيز التواصل ورفع معدلات التبادل التجاري من خلال هذا الجسر البري البحري الذي سيقلل تكاليف النقل والإمداد ويخفض الوقت والتكلفة، فضلًا عن أن هذه الطريق الجديدة سينتفع بها أكثر من خمس وستين دولة في ثلاث قارات هي آسيا وإفريقيا وأوربا، أي لمصلحة أربعة مليارات نسمة أو ما يقرب من ٦٠٪ من إجمالي سكان العالم. وقد بادرت الصين باستعدادها لضخ مبلغ ١٢٤ مليار دولار للمشروع بنسبة ٦١٪ من القيمة الإجمالية التي تبلغ ٢٠٠ مليار دولار من أجل مشاريع البنية التحتية من طرق وموانئ وسكك حديدية وخطوط كهربائية وشبكات إنترنت وأنابيب نفط وغاز في كل الدول التي تقع في نطاق هذا المشروع الكبير.

ومن ناحية أخرى فإن هذا الأمر من شأنه أن يغيّر من موازين القوى العالمية في غير صالح الولايات المتحدة، بعد عقد أو أقل من عقدين، وهو الأمر الذي لن تفوته الولايات المتحدة بهذه السهولة؛ مما قد ينبئ بحرب جديدة قادمة بعد الاقتناع بأن تلك الحروب الصغيرة التي ضعضعت دولًا كثيرة في كل مكان حول العالم، لم تخلق استقرارًا طويل الأمد سواء لها أو للعالم.

الهجرة إلى أوربا

مأساة اللاجئين من دول غير أوربية برزت في أوربا في السنوات الأخيرة بشكل لم يكن مسبوقًا، وقد تصدت المستشارة الألمانية أنجيلا ميركل للأزمة وفتحت ألمانيا



الأبواب كمضيف مستقبل لأكثر من مليون طالب لجوء في عام ٢٠١٥م، وهو ما جعل شوكة المعارضة الداخلية تشتد عليها. بعدها بعام وعدت الألمان بإيجاد حل أوربي يضمن خفض هذا التدفق من المهاجرين، ودعت في هذا السياق إلى فكرة فرض حصص إلزامية لتوزيع المهاجرين على دول الاتحاد الأوربي؛ فتسببت من جديد في إثارة الامتعاض من كثير من دول الاتحاد الأوربي. مبدئيًّا كان الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا أولاند قد وافق على هذا المشروع الألماني، لكن رئيس الوزراء مانويل فالس رفض الفكرة، وعَدَّ فرنسا خارج نطاق التأييد لهذه الآلية ولهذا الطرح بل أكد أن أوربا لم تعد قادرة على استيعاب أو استقبال المزيد من المهاجرين، فتخلت فرنسا عن مؤازرة فكرة ميركل في هذا الأمر، والأكثر غرابة في الأمر هو أن دول شرق أوربا -التي ما إن انفتحت الأسوار لها حتى دخلت الغرب بأعداد غير مسبوقة- كانت أول من عارض الفكرة جملة وتفصيلًا بحجة مقنعة للمواطن الأوربي وهي: «أمن أوربا». هذا الموضوع الحساس الذي يستقبله كثير من المواطنين الأوربيين بكل حفاوة ورضا؛ بل صار الحصان الذي يمكن المراهنة عليه في سباقات الانتخابات بشكل متكرر. فأشارت رئيسة وزراء بولندا بياتا شيدلو إلى ضرورة الانعطاف نحو وجهة جديدة تحت اسم «الأمن الأوربي»، وذكّرت بحادثة اعتداءات باريس وقضايا الاعتداءات الجنسية التي وقعت ليلة رأس السنة في كولونيا بألمانيا. إضافة لذلك هناك من رأى أن آلية الحصص ستتسبب في زيادة الحافز على الهجرة بدلًا من وقفه. حسب قول وزير الخارجية السلوفاكي ميروسلاف لايشاك.

وبينما كانت خطة ورأي المستشارة الألمانية ميركل أكثر إنسانية وبعد نظر من خلال آلية فرض حصص إلزامية للدول الأوربية لاستقبال المهاجرين، مع ضرورة مكافحة مهربي المهاجرين في تركيا، ومحاولة المساعدة في تحسين ظروف الحياة في مخيمات اللاجئين السوريين في كل من تركيا ولبنان والأردن، للحد من تدفق المهاجرين.

وجهات النظر تصاعدت بالاعتراض من مختلف الجهات حتى من أميركا نفسها ومن روسيا، وكلها في الأغلب تصب في نقد سياسة ميركل، فحددت كثير من الدول سقفًا لاستقبال اللاجئين، وحذرت دولٌ أخرى من فتح الحدود وتسريب اللاجئين.

> **من وجهة نظر شخص يعيش في أوربا منذ ستة وثلاثين عامًا وفي قلب النمسا، أرى أن الأمور تسير بحسابات جزئية قصيرة الأمد، توفر للمواطن الأوربي راحةً وهميةً وتخديرًا مؤقتًا على حساب الاستقرار العالمي**

تطور أوربي وأحوال العرب

تطورت الأوضاع في أوربا كثيرًا في الخمسين عامًا الأخيرة سياسيًّا واقتصاديًّا وجغرافيًّا، بإزالة كثير من الحدود، وبعمل أكبر وحدة دول في العصر الحديث شملت حتى الآن سبعًا وعشرين دولة في الاتحاد الأوربي. وأتذكر أنني عشت يوم إزالة الحدود بين المجر والنمسا قبل ثلاثين عامًا وتحديدًا في السابع والعشرين من يونيو من عام ١٩٨٩م. ولم تمرّ أكثر من خمسة أشهر على هذا الحدث حتى سقط حائط برلين في التاسع من نوفمبر من العام نفسه، معلنًا عن لحظة مفصلية في تاريخ أوربا. في حين العالم العربي في نصف القرن الأخير، وعلى سبيل المثال، تكاد لا تخلو دولة منه من مشاكل إقليمية حدودية أو مشكلات جوار؛ حروب مريرة على مدار سنوات طويلة مع دولة غير عربية بين العراق وإيران من عام ١٩٨٠م إلى عام ١٩٨٨م خلّفت وراءها ما يقرب من مليون قتيل وخسائر مادية تجاوزت أربع مئة مليار دولار أميركي، وكانت تلك هي حرب الخليج الأولى التي تلتها حرب الخليج الثانية، مشكلات وحرب عقيمة طويلة بين شمال السودان وجنوبه أدت في عام ٢٠١١م إلى انقسام السودان دولتين، واجتياح العراق الكويتَ في عام ١٩٩٠م، والحرب الأهلية الجزائرية أو العشرية السوداء في الجزائر التي بدأت في عام ١٩٩٢م، وغير ذلك من مشكلات حدودية مستمرة في المغرب، والتهاب الثورات العربية في تونس ومصر، والاضطرابات التي حدثت في ليبيا والسودان واليمن، ومشكلة سوريا المزمنة، وتدفق اللاجئين. وأولًا وأخيرًا مشكلة فلسطين التي لم تجد حلًّا حتى اليوم. كل هذا حدث في عقود قليلة، في الوقت الذي تتضامُّ فيه أوربا، وتحاول أن تجد حلولًا لها.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com

الإعصار الشعبوي
بحث في النقد الثقافي والنقض المعرفي

خلدون الشمعة ناقد سوري

يقترح الدكتور هشام شرابي بديلًا لمصطلح «الخطاب» الشائع لترجمة كلمة Discourse بمفردة «المقال»؛ وذلك لربطها بكتاب ابن رشد «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال». غير أن كلمة «الخطاب» التي شاع استعمالها هي التي تحتل موقعًا مركزيًّا في النقد الثقافي. وعندما يفكر الباحث بتحليل دلالات «الإعصار الشعبوي» الذي يجتاح العالم الغربي، تبرز النزعة الشعبوية populism التي تستنفر عواطف الجماهير التماسًا لتأييد العامة للغةٍ تلجأ في خطابها (مقالها) إلى واحدية أيديولوجية المنزع، تنتصر للبلاغة والبيان على حساب العقلانية والحوار، وتخاطب عواطف الناخبين بدلا من عقولهم، وترفض التعددية الثقافية multiculturalism لتعول بذلك على الكلام اللاحواري، وعلى التلقين بالتكرار بدلًا من التعلم سبيلًا إلى الفهم.



وبعبارة أخرى تصبح الشعبوية الموجهة ضد الآخر المختلف بمنزلة تعزيز لأسبقية الكلام على الكتابة: الكلام بلاغة والكتابة حقائق وأرقام. وأما ما يدعى بالقولبة أو «التنميط السلبي» negative stereotyping فهو أداة الشعبوية في التعمية والتجهيل. كما أن تفنيد إدوارد سعيد للتنميط السلبي الذي يشغل موقعًا مركزيًّا في مشروعه الرامي إلى تفعيل ما أدعوه بـ«النقض المعرفي» فيمكن تقصي بعض جذوره في الحكاية الآتية:

لا تاريخ بل سيرة: في أثناء زيارة قام بها إلى أوربا الشاعر والفيلسوف الأميركي رالف والدو إمرسون (١٨٠٣ - ١٨٨٢م)، التقى المؤرخَ الأسكوتلندي توماس كارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١م)، وكان اللقاء بداية مراسلات كثيرة بين الطرفين. وقبل مضي قرابة عقد على اللقاء كتب إمرسون مقالة حول التاريخ ادعى فيها أنه: «ليس ثمة من تاريخ بالمعنى المتداول، بل هناك كتابة سيرة فقط biography». وكان بذلك كما يبين النقد الثقافي قد تجاوز زمانه عندما رأى أن التاريخ عبارة عن رواية قصة، رواية فردٍ لسلسلة أحداث، سرعان ما التقطها آخرون وعولوا عليها بسبب جمال سردها والقوة الخطرة التي تنطوي عليها الكلمة. فإذا كان الأدب تاريخًا، والتاريخ أدبًا، فإن من المنطقي القول: إن السرد الشعبوي للأحداث، صار ممكنًا فهمه لأنه اعتمد الخطابة أسلوبًا استعاض به عن العقلانية الرامية إلى الكشف عن الحقيقة.

يلخص باحث غربي معاصر الصورة الإعلامية التي يحملها الغرب عن العالمين العربي والإسلامي على النحو الآتي: «جهل الغرب بالعرب والإسلام يشبه جهل سجين يسمع إشاعات حول الأحداث الجارية في الخارج، ويحاول أن يصوغ ما يسمعه بمساعدة آرائه التي كونها مسبقًا». ما حقيقة هذه الصورة ذات البعد الشعبوي؟ وكيف تبدو من خلال منظورها التاريخي؟ وإلى أي حد تؤثر في صياغة صورة العربي والمسلم في مرآة الإعلام الغربي المعاصر؟

ثمة جواب تقليدي، غير مقنع في معظم الأحيان، يسمعه المحاور العربي من محاوره الأوربي، كلما برزت مشكلة تتعلق بالصورة السلبية التي تقدمها أجهزة الإعلام الغربي عن العالمين العربي والإسلامي: «هناك نقص في المعلومات». ومن الطبيعي أنه لا يوجد الآن، في عصر الإعلام المرئي والمسموع والمقروء، أي نقص حقيقي في المعلومات، وإنما هناك عملية نَمْذَجَة وقَوْلَبَة مستمرة للرأي العام الغربي، تحاول تقديم صورة جاهزة ومسبقة

السرد الشعبوي للأحداث صار ممكنًا فهمه؛ لأنه اعتمد الخطابة أسلوبًا استعاض به عن العقلانية الرامية إلى الكشف عن الحقيقة

الصنع. ما جذور هذه الصورة المسبقة الصنع؟ بل ما جذور هذه الجاهزية الشعبوية المشبعة بالانحياز؟

تعود هذه الصورة تحديدًا إلى القرون الوسطى، ولا بد من أجل رصدها من استعادة قرون من المجابهة والتعايش بين التقاليد الغربية والشرقية. غير أن أهمية دراستها تكمن، للغربيين خاصة، في أنها تجري في مرحلة أصبح معها من الضروري على حد تعبير باحث مهم هو ر. و. سذرن: «الالتفات إلى دراسة المجتمعات التي تقع خارج أوربا الغربية، وبخاصة تلك التي مارست تأثيرًا في تطور الغرب». ويستدرك هذا الباحث الذي أشار إليه إدوارد سعيد بتقدير استثنائي في كتابه الشهير «الاستشراق» قائلًا: «هذه الفكرة ليست جديدة بطبيعة الحال، بيد أنها فكرة لا يتعين عليها أن تناضل ضد صعوبات داخلية عظيمة فحسب، وإنما ضد نزعة المحافظة المسيطرة على التقليد الأكاديمي القائم».

والحال أن دراسة العرب والمسلمين من خلال علاقتهم بالمسيحية الغربية في القرون الوسطى كانت موضوعًا للأبحاث الجادة خلال السنوات القليلة الماضية فقط؛ ذلك أن الإسهام العربي والإسلامي في تطور الفكر الغربي وتأثيره في الغرب ما زال موضوعًا بكرًا تقريبًا. وما زالت هناك نقاط كثيرة مظلمة تحتاج إلى أن تكشف وتضاء ويعاد تقييمها.

ولعل أحد الأسباب التي دعت «سذرن» إلى الاهتمام بهذا الموضوع، فضلًا عن حب الاستطلاع الأكاديمي، أن المشكلة العملية الرئيسة في وقتنا الحاضر هي مشكلة وجود أنظمة فكرية وأخلاقية يجاور واحدها الآخر ويعاديه، وقد مر على سيطرة الغرب وإحساسه بالتفوق على كل صعيد، ما يَنُوفُ على ثلاثة قرون لم يوجه إليه خلالها أي تحدّ حضاري ذي شأن. وهذه المسألة تجعل الغربيين قليلي الالتفات إلى تجربة التحدي التي عانتها أوربا الغربية خلال القرون الوسطى، حيث كان الإسلام الحضاري المشكلة الأساسية التي جابهتها المسيحية آنذاك. هذه التجربة تاريخية، ومن ثَمّ فإنها متعددة المراحل، وقد لاحظ سذرن في كتابه «آراء الغرب في الإسلام خلال القرون الوسطى» إنها راوَحتْ بين ما

يدعوه بـ«عصر الجهل» وبين ما يدعوه بـ«لحظة الرؤية»، مرورًا بما يدعوه بـ«قرن العقل والأمل».

وتكاد محاولة المؤلف برمتها أن تكون تاريخًا دقيقًا وشاملًا، وإن كان مختصرًا، لجهل الغرب بالعرب والإسلام، وهو يشبه بجهل: «سجين يسمع إشاعات حول الأحداث الجارية في الخارج ويحاول أن يصوغ ما يسمعه بمساعدة آرائه التي كونها مسبقًا». وفي تقدير سذرن أن ما أسماه بـ«عصر الجهل» يمكن تعليله بأسباب متعددة لعل أهمها أن المسيحية الغربية والإسلام لم يمثلا نظامين متمايزين دينيًّا فحسب، وإنما كانا يمثلان مجتمعين مختلفين حضاريًّا من جميع الوجوه. فخلال الجزء الأعظم من القرون الوسطى:

«كان الغرب يشكل مجتمعًا زراعيًّا وإقطاعيًّا ورهبانيًّا... في الوقت الذي كانت قوة الإسلام تكمن في مدنه الكبرى وبلاطاته الثرية وطرق مواصلاته الطويلة».

كما أن الاختلاف الكبير بين العالمين اللاتيني والإسلامي يكمن في: «الاختلاف بين النمو البطيء في العالم اللاتيني مقابل النضوج المبكر في العالم الإسلامي». ولكن هناك، فضلًا عن الاختلاف في الأساس الاجتماعي، الاختلاف الذي يحتفي به سذرن، وهو الذي يتصل بالتراث الإسلامي، فهو يشير بوجه خاص إلى أن المقارنة بين فهارس الكتب في الغرب والشرق تخلق انطباعًا مؤلمًا لدى الغربيين. بل إن التباين في حد ذاته: «كان بمنزلة القنبلة لدى الباحثين اللاتين في القرن الثاني عشر الميلادي عندما فتحوا أعينهم على هذه الحقيقة».

مقارنة بين شخصيتين

هذا التباين الثقافي يمكن اكتشافه من خلال المقارنة، أو قل المفاضلة، بين شخصيتين معاصرتين في الشرق والغرب. في الغرب كان هناك غربرت (الذي أصبح البابا سلفستر الثاني) وتوفي في عام ١٠٠٣م. وفي الحقبة نفسها كان هناك ابن سينا الذي ولد في عام ٩٨٠م وتوفي في عام ١٠٣٧م. لقد كان كل منهما شخصية بارزة شغلت مركزًا مرموقًا في مجتمعها، كما كان كل منهما يمتلك فضولًا علميًّا ورغبة دؤوبة في البحث وموهبة بارزة. وعند هذا الحد تنتهي حدود التشابه، فالقصور التي عرفها غربرت متواضعة، والمدارس التي ذهب إليها كانت مدارس الرهبانيات بمصادرها المحدودة. والكتب التي درس عليها كانت تلك التي شكلت بقايا العلم اليوناني التي خلفها



الباحثون في أيام روما الأخيرة للذين خلفوهم: مقدمة بورفيري لمنطق أرسطو، وترجمة بويتيوس وتلخيصه للمقدمة في أجزائها الرئيسية، إضافة إلى رسائله في الحساب والموسيقا والهندسة والفلك وبعض الجذاذات التي تتعلق بالمعارف الطبية اليونانية.

ومن هذه المصادر الشحيحة استطاع غربرت أن يؤلف أعماله. فقد كتب رسالة في أقسام البلاغة، وكتابًا في الحساب، وفصلًا في الجدل، ونجح في الاعتماد على هذه الأسس في تصميم خارطة فلكية وحاسبة لتعليم الأطفال الحساب، وساعة معقدة التركيب. ولكن هذه الحصيلة الهزيلة لا تكتسب أهميتها على حد تعبير سذرن إلا من: «الجهد الذي بذل فيها ومن كونها متقدمة على ما سبقها من محاولات من نوعها».

وهو يلاحظ أنه: «لو أن غربرت ولد في بخارى بدلًا من أوريلاك، وعلّم في بغداد أو أصفهان بدلًا من ريمز، فإنه كان سيجد نفسه في مجتمع أشد ملاءمة لمزاجه وقدراته من المجتمع الغربي.. كما كان في وسعه أن يمتلك جميع الكتب التي يرغب فيها». وبالمقابل ولد ابن سينا في بخارى، بعد أربعين سنة تقريبًا من مولد غربرت، وعاش حتى سنة ١٠٣٧م وتوفي في أصفهان، وعلى النقيض من غربرت، رجل الدين والبابا والمناور السياسي في وسط من العاجزين عن تحقيق مخططاته الكبرى، كان ابن سينا إنسانًا عاديًّا، مسؤولًا، طبيبًا وفيلسوفًا في البلاط. وعندما بلغ السادسة عشرة من عمره كان قد درس كما يخبرنا هو نفسه: «مقدمة بورفيري وجميع أقسام المنطق الأساسية، إضافة إلى الهندسة الإقليدية، والمجسطي لبطليموس، ومكتبة كاملة من الطب اليوناني، وبعض علوم الحساب الهندي والفقه الإسلامي».

وهكذا فإن ابن سينا الفتى، كانت لديه ثروة من المعارف التي لا يمكن أن يحلم بها المرء في أوربا الغربية. وعندما أصبح شابًّا كان قد هضم المنطق والعلوم الطبيعية والرياضيات وميتافيزياء اليونان ليصل إلى كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو، وهذه ليست دراسة معزولة وإنما هي تشكل جزءًا من العالم الإسلامي الذي مضى عليه قرنان، وقد خلف لنا ابن سينا وصفًا لمكتبة سلطان بخارى التي كانت تتألف من غرف كثيرة كل منها ممتلئ برفوف الكتب التي يدور موضوعها حول مادة واحدة: «اللغة والشعر والقانون والمنطق والطب». كما أن هناك فهرسًا للكتب

ما حقيقة هذه الصورة ذات البعد الشعبوي؟ وكيف تبدو من خلال منظورها التاريخي؟ وإلى أي حد تؤثر في صياغة صورة العربي والمسلم في مرآة الإعلام الغربي المعاصر؟

يمكن أن تستخلص منه فكرة عامة عن المؤلفين القدامى في كل علم على حدة، ولم يكن ثمة من وضع مشابه في الغرب حتى نهاية القرون الوسطى.

والحال أن هذه المقارنة تستدعي مداخلة مهمة، ذلك أن سذرن يشير إلى المصادر اليونانية بطريقة توحي بأن الحضارة العربية الإسلامية كانت وسيطًا حضاريًّا أكثر منها حضارة قائمة بذاتها. وهذا كما تشير بعض المصادر المعاصرة ليس صحيحًا كليًّا. وقد تذكرت لدى مطالعتي لهذا الكتاب نصًّا كنت قد قرأته في كتاب «المقابسات» للتوحيدي ويدور حول مناظرة جرت بين النحوي أبي سعيد السيرافي والفيلسوف والمترجم متَّى بن يونس القنائي، موضوعها المنطق اليوناني والنحو العربي. لقد كان السيرافي يقول بأفضلية النحو العربي على المنطق اليوناني، بينما كان القنائي يدافع عن المنطق اليوناني.

هذه المقابسة مهمة جدًّا. فهي تعود بتاريخها إلى حقبة قريبة جدًّا من تلك التي يتناولها سذرن، كما أنها تكشف عن حقيقة معروفة ولكنها كثيرًا ما تغيب عن أذهان الباحثين، مفادها أن المصادر اليونانية لم تنقل إلى العربية عن اليونانية مباشرة، ومن ثم فإن ما تفقده من الدقة يجعلها أقل شأنًا في بلورة التراث العربي الإسلامي، وهو ما يرغب بعض المستشرقين في الإلحاح عليه عادة.

بل إن هذه المسألة تستدعي في هذه الأيام بحثًا عميقًا هدفه تقدير الدور اليوناني في التراث العربي - الإسلامي، وتحديد معالم هذا الدور بغية البرهنة على أن هذا التراث لم يكن مجرد ناقل جيد لحرارة التراث اليوناني وإنما هو يتسم بقدر متميز من الأصالة والابتكار والإبداع.

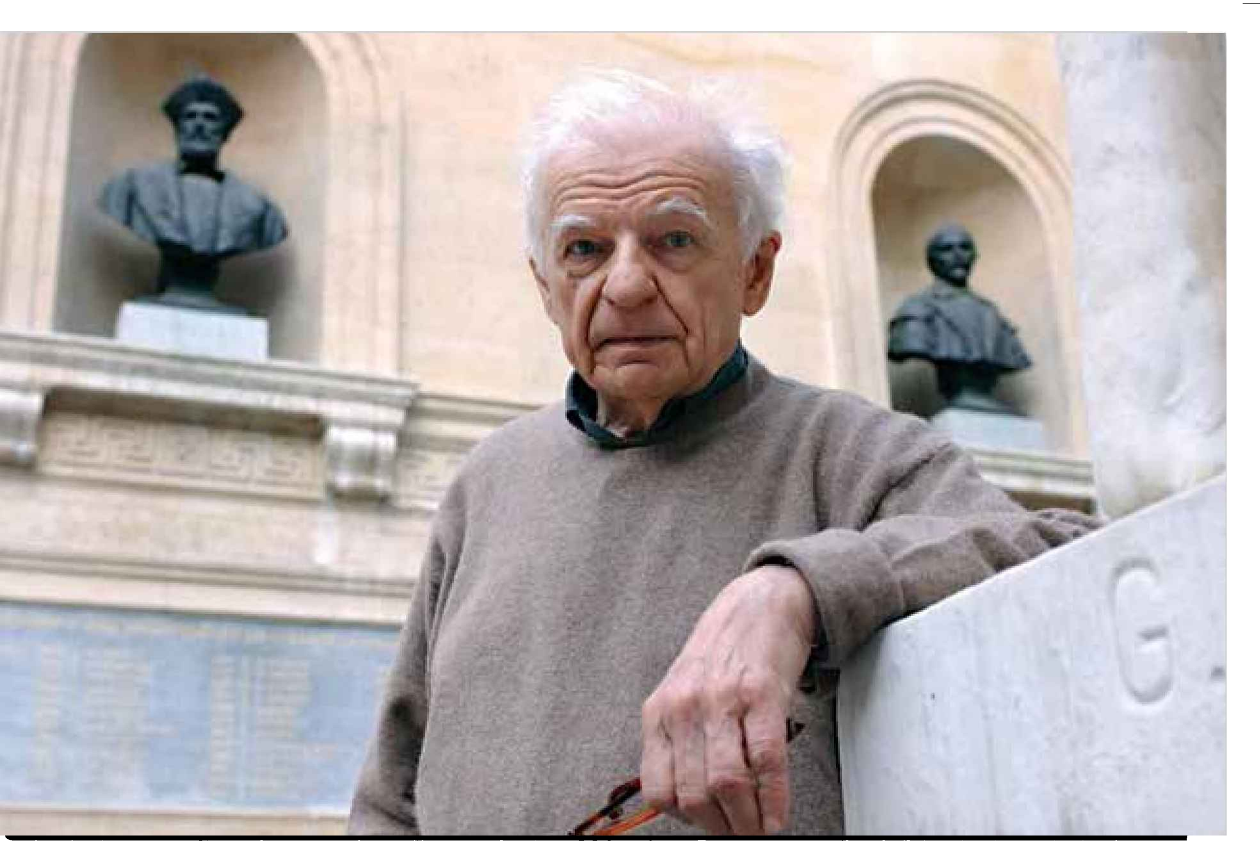
ومهما يكن من أمر فإن العصر الذي يعود إليه سذرن هو «عصر الجهل» كما يدعوه. وفي ذلك العصر بالذات تبلورت الصيغ الأساسية المنحازة التي ما زال الإعلام الغربي يعتمد بعضها، بوصفها تشكل مكونات عملية التنميط والنمذجة والقولبة المسبقة الصنع.



الشعبوية الأوربية الانعزالية... طريق إلى الردة الحضارية

إميل أمين كاتب وباحث مصري

هل باتت أوربا على موعد مع أزمنة التفكيك والتفخيخ، العزل والإقصاء عوضًا عن الوحدة والتجميع، اللقاء والاتفاق، بعد أن حلق الحلم الكبير، حلم الاتحاد الأوربـي، لنحو عقدين من الزمن في الآفاق؟ قبل وفاته مؤخرًا تحدث شاعر فرنسا الكبير «إيف بونفوا» إلى مجلة Monde des Religions الفرنسية عن حال العالم عامة، وأوربا خاصة بالقول: «أرى كيانات دولية تقترب من الانهيار، وبات يسيطر عليها شعور القيامة الغامض، ذلك الشعور الذي يمكن رؤيته بالعين في تهدم المناخ، وارتكـاس الأراضـي، وتفوق السكان على المصادر في الماء بنوع خاص، والانتشار الفوضوي، والصور غير المسؤولة، وحركات الانفصال الاجتماعي، ورايات الانعزالية الفوقية، وجميعها تربك العقل، وتخنق الضمير، وتشل الحركة، ما سيجعل البشرية قبل نهاية القرن الحادي والعشرين، تكاد أن تفقد مكانها على الأرض، وتذوب في حروب البشر، وانفجار غضبة الطبيعة».



في هذه القراءة يعنّ لنا أن نتوقف مع مفردة من مفردات الفزع الإنساني المعاصر، إن جاز التعبير، التي تحدث عنها «بونفوا» ألا وهي فكرة الانعزالية والشعبوية، وليكن الحديث عن أوربا، رائدة التنوير في العالم القروسطي، تحديدًا، وما يحتاجها اليوم من ردة حضارية تتعالى فيها أصوات القوميات المتعصبة، وتنتشر بين ثناياها وحناياها رايات الهويات العرقية والدينية القاتلة.

الشعبوية طريق الانعزالية: ما الذي نقصده بداية حين نتحدث عن فكرة أو لفظة الشعبوية؟ باختصار غير مخلٍّ، تذهب الحركة الشعبوية الأوربية إلى التركيز على هموم الناس العاديين، أولئك الذين يضحون «شعبويين» عند ممارستهم مهام حياتهم ولا سيما في إطار العمل السياسي حول العالم. والثابت أن جوهر الشعبوية كما يذهب الكاتب الألماني «يان فيرنر مولر»، يكمن عند البعض في الموقف المعارض للمؤسسة الحاكمة، لكنه يرى أن التعريف على هذا النحو ناقصًا؛ إذ يجب علاوة على معاداة النخبة، إضافة عنصر آخر هو المتمثل في معاداة التعدد، وعليه تظهر الانعزالية في أسوأ صورها، ذلك أن ما يمثل جوهر كل الشعبويين يكمن في التعبير عنه تقريبًا كالآتي: «نحن ونحن فقط من يمثل الشعب الحقيقي».

والشاهد أن الحركات الانعزاية الشعبوية حول العالم اليوم، تعكس خلافات سياسية في الكفاح من أجل ما تطلق عليه «الأفق الشعبوي»، ذاك الذي يتمثل في فكرة يوتوبية طهرانية، «البلد الموعود»، و«محو الذنوب»، عطفًا على عودة الشعب إلى نقائه الأصلي والأمر هنا لا يتعلق بالحاجز فقط، بل هو نتاج أفكار سريالية ماضية، ولا سيما فكرة الكفاح الأبوي للخير ضد الشر، وحتمية الانتصار التاريخي للطهرانية، وإن كلف ذلك المرء الكفر بالواقع، بل محاولة تعديله واستبدال أدوات عنيفة به.

الانعزالية وأخطاء الليبرالية: ما الذي فتح الباب واسعًا لعودة الشعبويين، أصحاب الدعوات الانعزالية أول الأمر وآخره، وهل للأمر علاقة بإخفاقات الليبرالية في العقود التي تلت الحرب الكونية الثانية بنوع متميز؟

في عددها الصادر في يونيو/ حزيران ٢٠١٨م، خصصت مجلة «الفورين بوليسي» الأميركية ذائعة الصيت ملفًّا بأكمله عنوانه: «انهيار النظام العالمي المعتدل»، قدمت فيه نقدًا آنيًّا واعيًا لأحوال الليبرالية والمآسي التي جرتها حركاتها المغرقة في التطرف الأيديولوجي على العالم من خلال التطبيقات الخيالية، عطفًا على مآلات الدمقرطة القسرية، تجاه الآخرين حول العالم، والغلو والتطرف فيها في الداخل الأوربي والأميركي عامة.

إيف بونفوا: أرى كيانات دولية تقترب من الانهيار، وبات يسيطر عليها شعور القيامة الغامض، وحركات الانفصال الاجتماعي، ورايات الانعزالية الفوقية، وجميعها تربك العقل، وتخنق الضمير، وتشل الحركة

القراءة الرصينة للفورين بوليسي، تراجع أخطاء الليبرالية الذين أسرفوا في الحديث عن مبادئها واتجاهاتها ونسوا أو تناسوا هويات الأمم، وروح الشعوب، وفات المروجين لطرح الليبرالية أن شيوعها وذيوعها يعتمد على التزام واسع وعميق بالقيم الأساسية للمجتمعات الليبرالية، وفي مقدمتها التسامح، والمواطنة والإخاء والعدالة، وهي معايير لا يمكن فرضها بالطائرات بدون طيار أو بالجيوش الجرارة، وأدوات العنف الأخرى، ولهذا باتت صحوة القوميات، وعودة القبليات وكارثية الأصوليات وصولًا إلى الانعزالية، واقع حال يغني عن السؤال، وأضحت إخفاقات الليبرالية الطريق المؤدي إلى تمكين الانعزاليين من الترويج لبضاعتهم والنتيجة الحتمية هي أن الديمقراطية الغربية باتت اليوم معرضة لحالة الاختطاف من جانب القوميين والانعزاليين وفي أوربا على نحو واضح.

أوربا الشعبية... مخاوف قومية: هل تنشأ الانعزالية من رحم الخوف؟ عند البروفيسور فرانسوا دوبيه أستاذ علم الاجتماع في جامعة بوردو الفرنسية، أن التيار الشعبوي هو جماعة قومية، وهوية يزعم القوم أنها مهددة يتهددها انعدام الأمن أو «اللا- أمان» وبخاصة «عدم الأمان الثقافي»، ومهاجرو ما بعد الاستعمار والغرباء والأجانب، فالشعب هنا هو أمة متجانسة ثقافيًّا، «بيضاء»، قد تكون مؤمنة، أو غير مؤمنة، ولكنها من الطائفة الكاثوليكية (الحديث عن فرنسا) وهي شعب قومي مهدد في فن العيش الذي يعيش، وفي عوائده، وهويته، حتى لو كانت هوية متخيلة، أي فكرة «نحن في ديارنا»، وفي هذه الثلمة تتغلغل أو من هذه الثغرة تلج أطروحة «الإحلال الكاسح، أو الاستبدال الكبير»، أي استبدال المهاجرين بالشعب، وحلولهم

محله، هل الخوف من الآخر إذن هو السبب الرئيسي في تنامي الانعزاليين الجدد، وتصاعد الشعبويين القدامى والمحدثين؟

لقد رأينا نجاحات -ولو سلبية- لعدد من زعماء اليمين الأوربي المتطرف في الأعوام الماضية، صعدوا إلى مراكز الحكم المتقدم في ألمانيا وهولندا، وعدد من الدول ذات مستوى الحياة المتميز «الإسكندنافية»، بل هو الذي دفع البريطانيين إلى مسار البريكست، والنأي عن الاتحاد الأوربي.

إشكالية الحقيقة المطلقة: حتى نضع أيادينا على بعض أعماق الظاهرة الشعبوية الانعزالية القاتلة في أوربا، ولا سيما تلك التي تدّعي التمثيل السياسي الأخلاقي والحصري، أي مُلّاك الحقيقة المطلقة، أو هكذا يدعون بالقول أنهم يمثلون «المئة في المئة»، لا بد لنا من أن نطرح سؤالًا أكثر دقة وتحديدًا: «كيف لنا أن نعرف الانعزاليين والشعبويين بدقة؟ وأين تمر الحدود الفاصلة بين الشعبوية والظواهر السياسية الأخرى؟ يمضي علماء الاجتماع الألمان بنوع خاص إلى القول: إن الشعبوية ليست مطلبًا لطبقات واضحة المعالم وليست قضية عاطفية، كما أن قيمة العروض السياسية لا تكفي للقياس، إذا كان شيء ما شعبويًّا. وعليه فإن بعضًا منهم يخلص إلى أن الانعزالية الشعبوية تصوُّرٌ سياسيٌّ محدد، يرى أن شعبًا خالصًا ومنسجمًا يقف دائمًا ضد نخب غير أخلاقية، فاسدة وطفيلية، ويرى أن هذه النخب لا تنتمي البتة إلى الشعب. من أمثلة ضيق المسار الانعزالي للانعزاليين الأوربيين تحديدًا، ما جرى ويجري في دولة مثل فنلندا، وكيف بات هناك سباق وسياق للتفريق بين «الشعب الحقيقي» و«الشعب العادي» الأمر الذي نراه منعكسًا، وبقوة في أسماء الأحزاب، فالحزب الفنلندي ومعنى اسمه «الفنلنديون العاديون»، كان يريد أن يترجم إلى اللغات الأخرى بـ «فنلنديو القاعدة»، و«الفنلنديون الحقيقيون»، والآن يريد الحزب أن يترجم اسمه فقط إلى «الفنلنديين».

هنا تظهر على السطح إشكالية أخرى، فالنخب وبخاصة في تصور الشعبويين الانعزاليين من اليمينيين، تدخل في تحالف مشؤوم مع ما يطلقون عليهم «الطبقات الفقيرة الطفيلية» التي لا تنتمي إلى الشعب الحقيقي، ويمكن أن نلاحظ مثالًا على هذه الرؤية اليوم في شرق أوربا، حيث يُدعَم الضجر، في الرؤية الانعزالية الشعبوية، من طرف نخب ما بعد الشيوعية المناصرة لأوربا.

الانعزاليون والشعبويات اليمينية

هل كان ظهور الانعزاليين الأوربيين بطبعتهم الشعبوية قدرًا مقدورًا في زمن منظور؟ الشاهد وكما يقودنا



البروفيسور «مارك لازار» مدير مركز التاريخ في معهد العلوم السياسية في باريس في تحليله لحديث شعبويات اليمين وشعبويات اليسار في أوربا، أن القرن العشرين أوربيًّا كان قرن المواجهات بين التوتاليتاريات والديمقراطيات، وانتهى بظفر الأخيرة، بتدعيمها بعد عام ١٩٤٥م خصوصًا في الجزء الغربي من القارة العجوز، وبخاصة بعد إنشاء الاتحاد الأوربي.

أما القرن التالي (الحادي والعشرين) فيبدأ وكأنه قرن عودة القوميات وصعود نجم الشعبويات وظهوره وسطوعه. هذه الظاهرة المزدوجة، التي بدأت اعتبارًا من سنوات ١٩٨٠م، عادت فتنامت وكبرت بعد سقوط الأنظمة الشيوعية في أوربا الوسطى والشرقية، ثم في روسيا، وهذا في الحين الذي بدأت تقوم فيه عولمة جديدة، ثم تعاظمت بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١م، أي بعد ذلك «الحدث العالمي» الذي انعكست آثاره على أوربا، لجهة تركيز السجال حول الإسلام.

وأخيرًا بدأت المرحلة الأخيرة في عام ٢٠٠٨م مع الأزمة المالية، ثم الاقتصادية التي ضربت العديد من البلدان الأوربية، ثم تبعها بعد ذلك بسنوات، دفق من المهاجرين الوافدين من الشرق الأوسط ومن إفريقيا جنوب الصحراء، واعتداءات إرهابية ادعتها القاعدة ثم داعش. هل كانت العوامل المتقدمة طريقًا مؤكدًا للانعزاليين الأوربيين براياتهم الشعبوية والقومية، التي يمكن لها أن تجرف أوربا التنوير إلى مسارات ظلامية؟

لا يمكن القطع بأن الانعزاليين الأوربيين قد دانت لهم أوربا عن بكرة أبيها بعد، فعلى الرغم من انطلاقتهم القوية والمثيرة للملاحظة، فإن الأحزاب والحركات التي تنتمي إلى هذا التصنيف تمر في تقلبات وتأرجحات، فتقدمهم الانتخابي المفاجئ قد تتبعه أحيانًا تراجعات تُـراوِح بين التراجع المباغت والتقهقر غير المتوقع، وهو ما سيجعل خصومهم، ومعهم العديد من المعلقين يقولون عنهم: إنهم مجرد «نوبة حمى عابرة». والحال هو أنه خلافًا لاندفاعات الماضي التي كانت عابرة إلى هذا الحد أو ذاك، فإن الانعزالية المعاصرة تمثل طابعًا غير مسبوق نتيجة تعمم حضورها وديمومته. وهي تستقى بقوة في قلب أغلبية المجتمعات الأوربية، وتقلب نظم الأحزاب رأسًا على عقب، وتعدل ولا ريب من أسس الديمقراطية الغربية.

في ملامح الانعزاليين الأوربيين: لعل المتابع لتطورات المشهد السياسي الأوربي في الأعوام الأخيرة، يستطيع أن

لعل الأصوات التي تحذر من الانعزالية، ومخاوف تنامي الشعبوية في الداخل الأميركي، قد ألقت بالمزيد من الضوء على خطورة ما يجري في القارة الأوربية العجوز؛ ولهذا لم تحقق التيارات اليمينية الانعزالية الشعبوية الأوربية، النتيجة التي كانت تصبو إليها في انتخابات البرلمان الأوربي في مايو الماضي

يرصد كيفية تحقيق العديد من شعبويي اليمين معدلات انتخابية مرتفعة على نحو خاص، في فرنسا وفنلندا، وفي إيطاليا وهولندا والنرويج، وعطفًا على ذلك، رأينا صعودًا موازيًا في ليتوانيا والسويد وألمانيا أيضًا، وهذه هي كلها أوضاع تولدت عن شبكة واسعة من العلل والأسباب. يعنُّ لنا في هذا السياق التساؤل: «هل من رابط عام يحمل ويجمل معالم وملامح تلك الشعبوية الانعزالية المحدثة في قارة التنوير الأصلي؟

الثابت أن شعبويات وانعزالي اليمين، تشترك في العديد من النقاط، فهي تطرح مجمل النخب القيادية (وليس الطبقة السياسية وحدها) أو بقية الأحزاب السياسية المهتمة بمصادرة الديمقراطية، وهي تبدي بدرجات مختلفة حذرها من العولمة، وتؤكد على ضرورة السيادة الوطنية، التي تعلو ولا يجوز أن يعلى عليها، وهي غالبًا ما تدعو إلى «الأفضلية الوطنية».

والمقطوع به كذلك أن أساس قومية هذه الانعزاليات الشعبوية ومعتقداتها، التي تقوم عليها، هو تصور للأمة مبني على العرق والهوية، وعلى هذا فإنهم يرفضون الأجانب والمهاجرين، كافة، ويخلطون عامدين، بين الهجرة النظامية والهجرة غير الشرعية، وبين الهجرة الثابتة والهجرة العابرة، وهم لا يترددون في تضخيم عدد هؤلاء السكان على أراضيهم، وإظهار القلق من فكرة الإحلال والاستبدال، أي من حلول هؤلاء الأجانب والمهاجرين محلهم في بلادهم، ويرون أن هذا هو جار وقيد البحث في زعمهم، وهم مجمعون على التنديد بالديانة الإسلامية التي يرونها مهددًا للإرث الثقافي الأوربي... ماذا عن تلك الجزئية تحديدًا؟

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com

إخفاق الحداثة الغربية وصعود موجات التدين في أوربا

حسن حنفي مفكر مصري

انقلبت العصور الحديثة على نفسها مئة وثمانين درجة، من النقيض إلى النقيض، كما انقلبت هي على عصرها الوسيط من النقيض إلى النقيض، وعادت إلى عصر وسيط جديد. وانتهت قصة سبع مئة عام من التحرر بداية بالعودة إلى الآداب القديمة في القرن الرابع عشر إلى عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر إلى عصر النهضة في السادس عشر إلى العقلانية في السابع عشر إلى التنوير في الثامن عشر إلى الثورة الصناعية في التاسع عشر إلى أزمة القرن العشرين، حربان عالميتان طاحنتان في أقل من خمسين عامًا. ويبدو أن دورة الحداثة الغربية قد اكتملت على مدى سبعة قرون لتبدأ دورة أخرى، العصر الوسيط الجديد. في حين تبدأ دورة الحداثة في حضارة أخرى مثل الحضارة العربية الإسلامية تحاول أن تغلق عصر الوسيط منذ قرنين من الزمان بعد أن مرت بالإصلاح الديني وبعصر الإحياء وتحاول الانتقال إلى النهضة الشاملة.



بدأت الحداثة الأوربية عنيفة نافية هدامة، من النقيض إلى النقيض في عصر الإحياء في الرابع عشر بدءًا بإيثار الآداب القديمة اليونانية والرومانية على الآداب الوسيطة أوغسطين وبويثيوس. والأدب الوثني. بروميثيوس يسرق النار من الآلهة. وأوليس وزيوس أفضل من الأدب المسيحي حول الأب والابن والروح القدس الذي أخذ وظائف الآلهة اليونانية وأعطاها لآلهة بني إسرائيل التي تقلل من قيمة الإنسان، تخيفه وترعبه، وتوعده بالعقاب والحرق في الجحيم. ثم بدأ الإصلاح عنيفًا ضد الكنيسة والتوسط بين الإنسان والله واحتكار تفسير الكتاب المقدس لصالح حرية الفهم الذاتي، وضد صكوك الغفران لصالح التوبة الصادقة، وضد العصمة البابوية لصالح الخطيئة البشرية، وضد الشعائر والطقوس الخارجية والمراءاة والتظاهر والنفاق الديني لصالح الإيمان الخالص والتقوى الصادقة، وضد الهيمنة الرومانية باسم المسيحية على باقي الشعوب لصالح استقلال الشعوب واللغات القومية.

ثم استأنف عصر النهضة قوة الرفض للقديم لصالح الجديد، وضد النقل لصالح العقل، وبعيدًا من البحث عن الروح للبحث في الجسد واكتشاف الدورة الدموية، وضد تقليد القدماء من أجل إبداع المحدثين، وضد التصور المركزي الإلهي للعالم من أجل التصور الإنساني المركزي للعالم. ثم بدأ القرن السابع عشر بإيثار المنهج على الموضوع، المنهج العقلي عند ديكارت، ألا أقبل شيئًا على أنه حق إن لم يبد للعقل أنه كذلك، وأن وجود الإنسان يثبت بفكره «أنا أفكر فأنا إذن موجود»، وأن المعرفة العقلية اليقينية خير من المعرفة اللاهوتية الظنية. ووضع بيكون المنهج الآخر، المنهج التجريبي، ألا يقبل شيء أنه حق إن لم تصدقه التجربة بعد التخلص من أوهام المسرح والسوق والكهف وما تعود عليه الناس على أنه صحيح. فاستبعدت المعجزات وخوارق العادات. واشتد الرفض العقلاني عند إسبينوزا برفضه الاستثناءات الديكارتية من المنهج العقلي، العقائد والنظم السياسية والعادات والتقاليد وإثبات أن حرية الفكر ليست خطرًا على الإيمان ولا على سلامة الدولة بل إن القضاء على حرية الفكر فيه قضاء على الإيمان الصحيح وأمن الدولة. ثم تفجر العقل في المجتمع في القرن الثامن عشر فاندلعت الثورة الفرنسية للقضاء على النظام الملكي والفصل بين الكنيسة، كما صاح فولتير «اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس». وأصبحت مبادئ الثورة الفرنسية، الحرية والإخاء والمساواة، إنجيلًا بديلًا للغرب وكذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن وليس لحقوق الله. ثم جاءت الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر لتفجر العقل في الآلة، وتبدع الثورة التكنولوجية الأولى ثم الثانية. عرفت قوة البخار ثم الكهرباء ثم المغناطيسية ثم الإلكترونية. وأصبح الإنسان سيد الطبيعة. وآمن الغرب بالتقدم اللامحدود. وخلد ذلك في المعرض الصناعي الذي شيد من أجله برج إيفل. وانتصر الإنسان على كل شيء على الكنيسة وأرسطو وبطليموس. وانتقل الغرب من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، رد فعل على الكنيسة، العقل ضد الإيمان، والعلم ضد الميتافيزيقا، والإنسان ضد الله، والتاريخ ضد العناية الإلهية.

انقلبت العصور الحديثة على نفسها مئة وثمانين درجة، من النقيض إلى النقيض كما انقلبت هي على عصرها الوسيط من النقيض إلى النقيض، وعادت إلى عصر وسيط جديد

نموذج الحداثة

وفي إطار هذا الرد العنيف ألقى الغرب الطفل مع الماء في طقس العماد طبقًا للتشبيه الشائع. ونقلت عنه الشعوب الأخرى، ومنها الشعب العربي، النموذج. وتحولت الحالة الخاصة إلى حالة عامة. وأصبح تقليد الغرب هو نموذج الحداثة وسبيل التقدم: العقلانية، العلمانية، العلمية، الإنسانية، الاشتراكية. وكلها ضد الدين. وكلما اشتد تغريب النخبة قويت محافظة الجماهير. وانشقت الأمة إلى فريقين، علمانيين وسلفيين، وكلاهما يتصارع على السلطة إذا ما ضعفت الدولة، والدولة تضرب فريقًا بفريق طبقًا لمظانّ الخطر. وما زالت الحرب بين الإخوة الأعداء على أشدها.

أقامت الحداثة الأوربية قاعدتها على المحاولة والخطأ والتجريب بعد رفض النظريات الكلية والمذاهب الشاملة والعقائد الدينية. جربت مختلف الرؤى والنظريات. فلما بان أنها أحادية النظرة جربت الرؤى والنظريات النقيضة. فلما ظهر أيضًا أنها أحادية الرؤية جربت نظريات وسيطة

تجمع بين النقيضين. فتوالدت المذاهب بعضها من البعض الآخر طبقًا لقانون الفعل ورد الفعل، من العقلانية إلى التجريبية إلى العقلانية الجديدة أو التجريبية الجديدة، من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى الكلاسيكية الجديدة أو الرومانسية الجديدة، من الصورية إلى المادية إلى الصورة الجديدة أو المادية الجديدة، من المثالية إلى الواقعية إلى المثالية النقدية أو الواقعية بلا ضفاف. وظل الوعي الأوربي حائرًا بين هذه الاختيارات الثلاثة حتى انتهى إلى النسبية أو الشك أو اللاأدرية أو العدمية. الحقيقة أمامه ولا يستطيع التصويب إليها، كالمشلول الذي يضع يده باستمرار بجانب الشيء وليس عليه ليمسك به؛ لذلك صاح نيتشه في أواخر القرن التاسع عشر «إن الله قد مات» وعاش الإنسان. ثم أعلن رولان بارت في منتصف القرن الماضي موت المؤلف، والكتابة في درجة الصفر.

وجاءت تيارات ما بعد الحداثة لتعلن نهاية الحداثة، والمذاهب الكبرى، والروايات الشاملة. مهمتها التفكيك وليس التحليل. التفكيك من أجل التفكيك في حين أن التحليل من أجل اكتشاف الوحدات الأولى وإعادة التركيب. واتهم العقل بأنه «لوجو ماخوس». وتحول الفكر إلى كتابة، والمعاني إلى وحدات كتابية كما يقول دريدا في «الجرماتولوجيا». وأصبح العالم متشظّيًا لا يجمعه جامع حتى يسهل على العولمة ابتلاعه جزءًا جزءًا. وتنبأ فلاسفة التاريخ في الغرب بأزمة الوعي الأوربي، وبأنه قد تخلى عن حداثته التي طالما ضحى من أجلها بشهداء الفكر مثل جيوردانو برونو الذي حُرق علنًا في روما، وإسبينوزا الذي تمت محاولة اغتياله من الطائفة اليهودية، وجاليليو الذي سُجن، ودانتون الذي وضع تحت المقصلة وغيرهم. فأعلن هوسرل «أزمة العلوم الأوربية» وأنها استبدلت الواقع بالماهية أو وقعت في الموازاة بين الظاهرتين النفسية والجسمية. ورأى ماكس شيلر «قلب القيم» عندما أصبح الحق باطلاً والباطل حقًّا، والواقعُ قيمةً، والقيمةُ واقعًا بعد فصل الوعي الأوربي بين حكم الواقع وحكم القيمة بدعوى العلم والموضوعية والحياد. ولخص برجسون الحضارة الغربية في أنها مجرد آلة لصنع آلهة جديدة. وتحدث سولوفييف عن «أزمة الفلسفة



الغربية» وضياعها بين الدين والعلم والوضعية. وكتب بول آزار «أزمة الوعي الأوربي» كاشفًا عن جذوره في القرن التاسع عشر. وكتب راسل «محاكمة الحضارة الغربية».

وكتب شبنغلر من قبلُ «أفول الغرب» متنبئًا بنهايته إن لم تنبت فيه دوافع جديدة رآها البعض في النازية والعنصرية والقوة والغزو، والأسطورة والدين، دماء أوربية جديدة بعد أن صفيت الدماء الأولى في تجارب الحداثة. وإذا كانت الحداثة قد تخلّت عن الدين لصالح العلم فإن نقد الحداثة يتخلى عن العلم لصالح الوثنية الجديدة. فملكوت السماء وَهْمٌ سواءٌ كان الدين القديم أو البديل الجديد في العقل والعلم. ولا يوجد إلا ملكوت الأرض. تخلى الوعي الأوربي عن مسيحيته، وعاودته يهوديته. وتخلى عن يونانيته في العقل، وعاودته رومانيته في القوة. وأصبح الوعي الغربي يهوديًّا رومانيًّا يؤمن بالاختيار والتفوق والقوة والهيمنة أكثر منه مسيحيًّا يونانيًّا يؤمن بالفضائل المسيحية وفي مقدمتها حب الجار والتواضع أو العقل اليوناني والتمسك بالمثال الأفلاطوني أو المنطق الأرسطي أو الأخلاق الرواقية والعيش وفقًا للعقل كما عاش الحكيم.

بدأ الوعي الأوربي حلًّا لأزمته البحث عن البديل، فعاد إلى الدين في صورته المحافظة، عقائد الخلاص والإيمان والألوهية والرسالة والاختيار مزجًا بين المسيحية واليهودية في المسيحية الصهيونية التي تؤمن بالمعاد وتحقيق الوعد وتأسيس الدولة اليهودية في فلسطين، وإعادة بناء هيكل سليمان. لم تسيطر الصهيونية فقط على مراكز المال والاقتصاد بالولايات المتحدة بل أيضًا على العقيدة والفكر والأيديولوجيا بعد أن سقطت المنظومة الاشتراكية في أوربا الشرقية والاتحاد السوفييتي. وأرادت الرأسمالية أن تجدد نفسها من مجرد نظرية في الاقتصاد إلى نظرية في العالم والتاريخ والبشر. عاد الدين كما كان في العصور الوسطى قبل العصور الحديثة، محركًا للسياسة ودافعًا عليها دون نقد أو تحليل. لم يعد الصراع بين الكنيسة والدولة قائمًا كما كان في بداية العصور الحديثة بل تعاون الاثنان. الرئيس الأميركي يصلي في الكنيسة، والقسيس داعية في البيت الأبيض، ومبررًا لسياسات الرئيس.

تفسير محافظ للدين

واختفت الليبرالية السياسية، والتعددية الفكرية لصالح تفسير محافظ للدين وأحادية النظرة له كما

> **بدأ الوعي الأوربي حلًّا لأزمته البحث عن البديل، فعاد إلى الدين في صورته المحافظة، عقائد الخلاص والإيمان والألوهية والرسالة والاختيار مزجًا بين المسيحية واليهودية في المسيحية الصهيونية**

هو الحال في معظم الاتجاهات السلفية. بل تجاوز العود إلى المسيحية الصهيونية إلى الديانات الشرقية الآسيوية وبخاصة الهندية والبوذية. وظهرت جماعات كرشنا تلبس المسوح الصفراء، وتحلق الرؤوس، وتصفق بالأيدي، وتدق الأجراس، وتسير في الطرقات، وتقف على محطات المترو وفي الميادين العامة تصدح كمؤشر على البديل من شباب جديد ملتزم بعيدًا من الحياة الدنيا والانغماس في رأس المال. كما ظهرت ديانات صوفية جديدة تخلق مجتمعات بديلة. يعيش المؤمنون بها في كميونات عيشة جماعية يمارسون العبادة الجماعية والجنس الجماعي. كما اكتشف آخرون التصوف الإسلامي، وكونوا جماعات المولوية لجلال الدين الرومي، يرقصون ويدورون على أنفسهم والطربوش مائلًا على الرأس. والرداء مملوءًا بالهواء، والعباءة تطير فوق الرؤوس زاهية الألوان. وانتشرت كتب التصوف الفارسي. وأصبحت بديلًا عن الإسلام أو هي الإسلام ذاته. كما انتشرت كتب السحر والخرافة والخيال العلمي، وكما وضح أخيرًا في رواية «هاري بوتر» التي وزعت منها الملايين. وأصبحت مؤلِّفتُها بطلةً قوميةً. والبعض الآخر يمارس العنف ويقتل على الهوية، ويقضي على فصل دراسي بالكامل أو يصعد سطح أحد المنازل أو المدارس ليطلق النار على المارّة والطلاب. فهو غاضب من عدم الانتماء. ويحتاج إلى بطولة حتى لو كانت زائفة. يظهر في الإعلام. ويتصدر عناوين الصحف والأخبار. ويؤكد ذاته عن طريق البطولة الجوفاء حتى لو سماها المجتمع والقانون جريمة. وتظهر جماعات اليمين من الشباب لقتل المهاجرين أو الملونين دفاعًا عن الهوية البيضاء الخالصة، والتخلص من الآخر الغريب، قتلًا وحرقًا وغرقًا لتصفية المجتمع من الدخيل.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com

أفخاخ الهجرة وصدمات الشعبوية
ثالوث العصبية والعنصرية والشعبوية

علي حرب مفكر لبناني

١. الحراك الديموغرافي

أوربا تسجّل تراجعها عمّا شكّل ميزتها ووقف وراء تفوّقها وانتشارها في العالم، كما تجسّد ذلك في مشروعها الحداثي، بمختلف عناوينه حول التنوير والعقلانية والتقدّم أو حول الحرّية والنزعة الإنسانية. وقد تمّ هذا التراجع لمصلحة التيارات المحافظة والمتطرّفة، سواء بشكلها العنصري القديم، أو بشكلها الشعبوي الجديد.



وفي هذه المقالة محاولة لتناول المشكلة على وقع الحراك الديموغرافي، المتسارع والمتصاعد، الذي يشهده كوكب الأرض، والذي تجلّى في موجات متلاحقة من الهجرات، إمّا بحثًا عن فرص للعمل، أو انجذابًا إلى نمط الحياة، أو فرارًا من نير الاستبداد وجحيم الحروب؛ لذا فإن هذا الحراك يتّجه في الغالب من البلدان الفقيرة والمتخلّفة أو البائسة والمنكوبة، نحو البلدان الأوربية والولايات المتحدة أو نحو كندا وأستراليا، وسواها من الدول الديمقراطية، الغنية والمستقرّة. هذا المعطى أفقد بعض المجتمعات تجانسها واستقرارها، بقدر ما حولها عبر ظاهرة الهجرة والانتقال والإزاحة السكانية، إلى مجتمعات متعددة من حيث اللغة والثقافة والجنسية، متباينة بل متعارضة من حيث القيم والتقاليد وأساليب العيش، وهو الأمر الذي أخلّ بنظامها بما ولّده من التوترات والنزاعات بين الأصيل والوافد أو بين الساكن واللاجئ.

II.العلمنة والأسلمة

ولا شك أن فرنسا تقدم المثال الأبرز على ما ولدته ظاهرة الهجرة من أزمات اجتماعية وهوياتية تنفجر بين الحين والآخر، توترات صامتة أو سجالات حادّة. هذا مع أنه يُحمد لفرنسا انفتاحها فيما يخصّ قضية الهجرة؛ إذ هي تستقبل، منذ مطلع القرن الفائت، أفواج المهاجرين من مختلف أقطار العالم، فضلًا عن الآتين إليها من المغرب العربي الكبير، الذي كانت بلدانه مستعمرات فرنسية، وهم يشكّلون اليوم طائفة تعدّ بالملايين. وإذا كان يَسهُل على المهاجر الآتي من أوربا الشرقية أو من أميركا اللاتينية أو من شرق آسيا، أن يندمج في المجتمع الفرنسي، فإن المسلم هو الأقل قابلية للاندماج؛ لإصراره على التشبث بهويته الدينية وفرض نمط حياته وعاداته التي يصعب على الفرنسي، بعد أن تَعَلْمَنَ، تقبّلها أو هضمها، كما تشهد السجالات التي لم تتوقف، منذ عقود، حول حمل الحجاب، في المؤسسات الرسمية والأماكن العامة.

واليوم تتفاقم المشكلة مع صعود الحركات الإسلامية الجذرية، بمنظماتها الجهادية التي تشن هجماتها الإرهابية في قلب العواصم الغربية، وبخاصة في باريس وسواها من المدن الفرنسية. لقد أصبح الفرنسي يشعر بأن بلده يتعرّض لنوع من الغزو الثقافي يهدّد وحدته ونظامه وقيمه الحديثة، من جانب الثقافة الإسلامية التي تنتمي إلى ما قبل عصر الحداثة والعلمنة والثورة والأنْسَنَة. نحن إزاء عالمين الفارق بينهما كبير على المستوى الحضاري والثقافي. إنه الفرق بين نموذج المؤمن

الشعبوية تغذّت من موجات الهجرة التي غَزَتِ البلدان الأوربية، وقد تعاظمت بعد انفجار الحروب الأهلية في غير بلد عربي. وتلك هي مفاعيل الأصولية الإسلامية في أوربا

الذي يتشبّث بهويّته الدينية ويعسكر وراء خصوصيته الثقافية، وبين نموذج المواطن الذي يغلّب الهوية الفرنسية على هويّته الدينية، ويعيش في دولة القوانين والمؤسسات. وهكذا تحول المهاجر أو اللاجئ المسلم إلى مصدر خوف مرضي لدى الفرنسيين، والأوربيين عامة، أخذ يعبر عن نفسه على شكل خطاب عنصري يرفع أهله شعار «فرنسا للفرنسيين»، أو بمطالبة المسلم أن يعود من حيث أتى، إذا لم يكن قادرًا أو مستعدًّا للتكيّف مع مجتمعه الجديد واحترام قيمه. والمسلم يحمل قدرًا من المسؤولية عن ذلك؛ إذ تغيرت ظروف حياته وشروط وجوده، كما تغير العقد الاجتماعي الذي هو أساس اللُّحمة والرابطة. لم يعد الأمر وحيًا وتنزيلًا من ربّ العالمين، بل ما يبتكره الناس أو يتّفقون عليه من المبادئ والقيم أو القواعد والقوانين، لتنظيم اجتماعهم وتسيير أمورهم. ولكن المسلم لا يريد أن يتغير ليحسن تدبير شؤونه بإعادة ابتكار حياته، بل هو يهرب إلى الوراء بقدر ما تتحكّم فيه أطياف الذاكرة وأصنام العقيدة. هل أنا أبالغ في تشخيص وضع المسلمين في فرنسا؟ أنا لم أعد أُخدَع بدعوى من يرون أنفسهم ضحايا. ففي ذلك تبسيط للأمر وطمس للوقائع. فالمسلم الفرنسي هو الذي يحول هويته إلى مشكلة له ولسواه، بتعامله معها، على نحو أصولي عنصري، كمتراس عقائدي ضد الثقافة الحديثة. والحصيلة لمثل هذا الموقف، هي إنتاج عنصرية مضادة تدفع أصحابها إلى التعامل معه على نحو سلبي، عدائي.

III.الشعبوية

وإذا كانت العنصرية تعني اعتقاد جماعة بصفائها وتفوقها، أو أحقيتها وأفضليتها، من حيث علاقتها بأصولها وهويتها أو بثقافتها ومكانتها، مقابل التقليل من شأن الآخر أو ازدرائه والدعوة إلى إقصائه وعدم الاختلاط به، فإن العنصرية تظهر اليوم بشكلها الشعبوي الجديد. والشعبوية كما شاع مصطلحها في السنوات الأخيرة، قد ولدت من غزو النازحين والمهاجرين للبلدان الأوربية، بقدر ما هي حصيلة

لعجز المشاريع الأيديولوجية والبرامج السياسية، سواء على جبهة اليسار أو في معسكر اليمين، عن التصدّي للتحدّيات التي تواجهها المجتمعات في مختلف القضايا والملفات. لا شكّ أن الحركات الشعبوية تتنوع وتختلف، بين مجتمع ومجتمع، أو بين تجربة وأخرى، ولكن هناك سمات مشتركة تجمع بينها. كما حلّل الظاهرة الذين تناولونها من أبرز علماء الاجتماع والإنسان. (جاك ميسترال، وبيار روزانفالون، وفرانسوا دوبيه).

- والشعبويون هم محافظون ومتطرّفون، بقدر ما هم معادون لقيم الحداثة والعلمنة والانفتاح، كما تشهد نماذجهم، من ماتيو سلفاني إلى فكتور كوربان، ومن مارين لوبن إلى بوريس جونسون، ومن جائير بولسونارو إلى ماندرا مودي.
- من هنا فهم يُولُونَ أهميةً قصوى للسيادة الوطنية ضد النزعة العالمية. ويركزون على المطالب الثقافية والهوياتية أكثر ممّا يركزون على المطالب الاجتماعية والمعيشية. ومن هنا أيضًا فهم يعلنون كرههم للنخب السياسية والإدارية والثقافية.
- على أن أهم ما تشترك فيه الحركات الشعبوية هو إلغاؤها للمؤسسات الوسطى؛ من أحزاب سياسية وهيئات ثقافية أو نقابات مهنية، تخترق المجتمعات، عاموديًّا أو أفقيًّا. إنها لا تعترف إلا بثنائية واحدة: رئيس منتخب من الشعب، وحده هو الذي يمثله ويدافع عن مصالحه.

نحن هنا، وكما أقرأ الشعبوية، إزاء ميل لإلغاء تعدّد مصادر المشروعية في الدول الديمقراطية، يتوسّل الاقتراع العام، ويتم باسم الشعب الذي يختزله شخص واحد يتسم بالغطرسة بقدر ما يفكر بعقل أحادي فاشي. أيًّا يكن أمر الشعبوية، فإنها تغذّت من موجات الهجرة التي غَزَتِ البلدان الأوربية، وقد تعاظمت بعد انفجار الحروب الأهلية في غير بلد عربي. وتلك هي مفاعيل الأصولية الإسلامية في أوربا: توسّل الديمقراطية لإنتاج أصولية مضادة تجمع بين العنصرية والشعبوية أو بين التعصّب والفاشية.

من هنا تحولت ظاهرة الهجرة، في مختلف بلدان أوربا، إلى معضلة قابلة للانفجار، حول هذه المسألة أو تلك، مرة حول الحجاب والبُرقع، ومرة أخرى حول بناء المآذن، وثالثة حول استخدام اللغة العربية على واجهات المتاجر والمخازن. ناهيك عن المشكلة الأخطر، وهي نقد الدين الإسلامي ورموزه، من جانب مثقفين أو إعلاميين غربيين، لم يتركوا في المسيحية مقدسًا أو محرمًا لم يخضعوه للنقد الساخر.

IV.لبنان المستضعف

ولكن المشكلة لا تقتصر على فرنسا أو البلدان التي يقصدها أو يغزوها اللاجئون أو المهاجرون. فالهويّة تحوّلت إلى مشكلة في البلدان ذات التركيب الطائفي المتعدّد، كما هي الحال في البلدان العربية الغارقة في حروبها الأهلية. وهذه هي الحال، خاصة، في لبنان الممزق بسبب تناحر العصبيات الطائفية، والمستضعف بسبب التدخّلات الخارجية الخفيّة والسافرة، والمضروب بمشكلة الهجرة المستعصية على الحلّ. ومع أن لبنان هو بلد الهجرات بالاتجاهين؛ إذ هو صدّر كما استقبل المهاجرين، فلم يَعُدْ بوسع البلد الصغير تحمّل أعباء النزوح السوري الكبير. ويا لها من فضيحة أو لعنة أن يتخلّى اللبناني عن هويته الوطنية؛ لكي يتماهى، حتى الذوبان، مع هذه الهوية العربية أو تلك الهوية الإسلامية. بهذا المعنى فلبنان هو صاحب العنصرية الأضعف بين الدول العربية؛ لذا فإن الكلام عن عنصرية لبنانية تمارس تجاه اللاجئ أو النازح لا معنى له، بل يشهد على جهل صاحبه.

V.العصبية والعنصرية

لا يبدو أن مشكلات الهوية الناجمة عن ظاهرة الهجرة العالمية، تجد حلولًا لها، بل هي تزداد تعقيدًا وخطورة؛ لأنها لا تعالج بصورة جذريةٍ قوامُها المساءلةُ النقدية والمراجعة العقلانية للأدوات المعرفية المستخدمة في الفهم والتشخيص.

والسؤال هو: كيف نفسِّر أن تجتاح العنصريات، بأشكالها القديمة والمستجدة، المجتمعات الديمقراطية والأنظمة الليبرالية؟ وكيف نفسِّر أنه، بعد كل هذا الكلام عن التسامح والأخوّة والوَحْدة، في لبنان والعالم العربي، تجتاحنا العصبيات وتطحننا الحروب الأهلية. جوابي أن نستفيق من سباتنا الحداثي والنخبوي الذي جعلنا نقفز فوق الواقع بسذاجتنا التنويرية وتهويماتنا الأيديولوجية. لنحسن قراءة ما لا ينفكّ يحدث ويتغيّر، لنستخلص الدروس والعِبر، على وقع الإخفاقات والانهيارات.

أولًا- الأصل في المجتمع البشري ليس المجتمع المدني ولا النظام الديمقراطي، بل المجتمع الأهلي بعصبياته وعنصرياته، تمامًا كما أن الأصل هو التفاوت وليس المساواة، والاختلاف

وليس الوَحْدة، والهوى وليس التعقّل... بحسب هذا الفهم للمجتمع، لا هويّة مجتمعية من دون عصبية، ولا هوية وطنية من دون عنصرية، تمامًا كما أنه لا هوية فردية من دون نرجسية. والمجتمع الذي يخلو من عصبية تشدّ أواصره وتوثق عراه مآله التفكّك والانحلال أو الذوبان، سواء أكان أمّة أم وطنًا، طائفة أم قبيلة، حزبًا أم نقابة، قديمًا أم حديثًا. والعصبية لا تفهم بوجهها السلبي، كتعصّب يمارس بالتشبّث الأعمى بالقناعات والآراء أو بالتمركز المرضي على الذات مقابل استبعاد الآخر أو كرهه ومعاداته، وإنما هي تفهم، إذا شئنا استعادة نظرية ابن خلدون، بوجهها الحديث، بوصفها ميلًا طبيعيًّا لدى البشر يجسد أصل اللُّحمة والرابطة، وأساس الانتماء والاندماج، وركيزة التماسك والتكتّل، ومصدر القوة والمطالبة والحماية.

ثانيًا- والوجه الآخر للعصبية هو العنصرية. وإذا كانت العصبية هي ميل طبيعي، فإن العنصرية هي أيضًا ميل طبيعي، وهو ما يعني أن قِيَم الانفتاح على المختلف والاعتراف بأنه مساوٍ، من حيث الحقوق والكرامة والإنسانية، ليست ما فطر عليه الناس في نظرتهم بعضهم لبعض أو في تعاملهم بعضهم مع بعض. وَحْدَه الضعيفُ والعاجز، ومن يشكو من ظلم أو تمييز، هو الذي يطالب بالمساواة. وإذا كانت العنصرية تجسّد في حدّها الأدنى إرادة التمايز التي تحمل كل جماعة على الإعلاء من شأنها للتقليل من شأن غيرها، فإنها تجسد في حدّها الأقصى إقصاء الآخر واحتقاره أو السعي إلى استعباده وإلغائه. هذا هو واقع العلاقات بين الأمم والجماعات. ولا أعتقد أن هذه الميول النرجسية والعنصرية، ستختفي، ما دامت الثنائيات المستخدمة في التوصيف والتقييم شغالة وفاعلة، سواء كانت قديمة كثنائية الله والشيطان أو الإيمان والكفر أو الهدى والضلالة، أو حديثة كثنائيات الممتاز والعاطل، أو التقدم والتخلف، أو الحضارة والبربرية. ولا أنسى قبيلتي الثقافية، حيث النرجسية تبلغ ذروتها، كما تشهد محاولات نفي الآخر أو تهميشه أو إلغائه، بكلمات جارحة هي أقسى من الرصاصات القاتلة.

ومؤدّى هذه المقاربة للمجتمع أن العصبية والتفاوت والتمييز هي المعطى الوجودي الذي لا يجدي نفيه؛ لأن الممكن هو الاشتغال عليه وتحويله، وعلى النحو الذي يتيح للمرء أن يمارس اختلافه وخصوصيته الثقافية، كسلوك مدني وفضاء عمومي للتداول والتوسّط. من غير ذلك سنحارب العصبية أو العنصرية لنجدها أمامنا، كما حاربنا الطائفية لنزداد طائفيةً، أو طرحنا الوَحْدة الطوباوية لنزداد فرقةً، أو دعينا إلى الحرية الفردوسية لنزداد استبدادًا.

> **لم يَعُدْ بوسع البلد الصغير تحمّل أعباء النزوح السوري الكبير. ويا لها من فضيحة أو لعنة أن يتخلّى اللبناني عن هويته الوطنية؛ لكي يتماهى، حتى الذوبان، مع هذه الهوية العربية أو تلك الهوية الإسلامية**

VI.الجحيم والملاك

أولًا- ليس الآخر جحيمًا نفزع منه أو نكرهه ونطرده. فمع هذا الحراك الكوكبي الذي تشهده الكرة الأرضية، أصبح الكلام عن وجود مجتمع متجانس أو هوية صافية، هو تهويم نرجسي محصلته تلغيم المجتمعات وجرّها إلى النزاعات والحروب الأهلية. من هنا مدى الخداع الذي يمارسه الشعبويون في كلامهم، على وجود شعب واحد متجانس. فمصطلح الشعب بات اليوم محلًّا لما التبس وتعارض من العناوين والشعارات. ومن مفارقات الشعبويين أنهم يؤلِّهون «الشعب» ويدافعون عن «السيادة» الوطنية، ولكن بعد فوات الأوان، أي بعد أن تفكّك الشعب وتشتّت، بمعسكراته وطبقاته وأحزابه، بتحوّله إلى مجرّد حشود أو تجمعات أو فلول، سكانية، تتنازعها الأهواء وتغذيها مشاعر الكره والبغض.

وإذا كانت محاولات إلغاء الآخر أو الانفصال عنه هي مستحيلة أو مدمّرة، فما هو ممكن مع هذا التشابك في المصالح والمصاير، هو أن يصنع الفرد أو الجمع هويته بالتدرّب على قبول الآخر، والعمل معه لخلق مساحات وإمكانات للتعاون والتبادل.

ثانيًا- الآخر ليس جحيمًا، ولكنه ليس ملاكًا، سواء أكان أخًا أم صديقًا، حليفًا أم شريكًا، وأيًّا كان مستوى الشراكة. من هنا فإن قبول الآخر أو دعمه، لا يعني أن يتصرف الواحد بصورة طوباوية ساذجة تشهد على الجهل والغفلة. والمثال الأسوأ يقدّمه ذلك اللبناني، الذي يعلن ولاءه للغير الذي لا يعترف به، بل يتّخذه مجرّد أداة أو وسيلة على حساب كرامته وبلده. هذا مع أن التجارب المريرة والحروب الطاحنة، بين الأشقّاء أو بين الحلفاء والشركاء، وبخاصة في العالم العربي، هي غنية بالدروس والعبر. والدرس الأبرز ألّا يثقَ المرء، أيًّا كان انتماؤه الثقافي أو خطه السياسي، ثقة مطلقة، بأي صاحب هوية أو قضية أو دعوة، بحيث يحتفظ باستقلاليته الفكرية وعينه النقدية، تجاه المجريات؛ كي لا يتحوّل إلى رقم في قطيع، وكي لا يُفاجأ ويُقاد إلى ما لا تُحمد عقباه بعد فوات الأوان.

مثقفون عرب يعيشون في أوربا يرصدون ما يطرأ من تحول

مثقفون عرب يعيشون ويعملون في مدن أوربية. وهم، في صورة أو أخرى، باتوا يختبرون جدية هذا التحول الذي تشهده أوربا في شكل عام.

هنا يدلون بشهادات عن أوربا التي يعايشون بصفة يومية تقلباتها، سببًا كانت أم إيجابًا، ويعاينون عن كثب مواقفها من الآخر، الذي تشرع له الأبواب تارة وتغلقها في وجهه تارة أخرى.



نزعات التطرف وكراهية الآخر

سمير جريس كاتب ومترجم مصري يقيم في ألمانيا

اليمين يتقدم في معظم دول أوربا، في إيطاليا وبريطانيا وفرنسا وألمانيا والنمسا، وأيضًا في شرق أوربا، في المجر وبولندا؛ وبالتأكيد ستشهد المرحلة المقبلة تغيرًا في السياسات الأوربية، تجاه قضايا اللجوء والهجرة مثلًا، كما ستشهد تزايدًا لنزعات التطرف وكراهية الآخر، المختلف لونًا وبشرة ولغة وثقافة. ولهذه الزحزحة إلى اليمين أسبابها الموضوعية بالطبع، ولعل أحد الأسباب الرئيسة هي موجة اللجوء الكبيرة التي شهدتها أوربا بعد عام ٢٠١٤م، وعدم قدرة الاتحاد الأوربي على معالجة أسباب الهجرة واللجوء، ووقف الحروب، وكذلك عجزه عن التعامل بعقلانية وتوازن وإنسانية مع هذا الملف، فكان أن ساد في البداية، في ألمانيا مثلًا، ما سُمِّي بـ«ثقافة الترحيب»، وكانت أخبار اللاجئين والترحيب بهم تتصدر نشرات الأخبار، لكن سرعان ما انقلب الأمر إلى النقيض تمامًا، وسادت ثقافة كراهية للأجانب، ولا سيما بعد حدوث بعض الحوادث الإرهابية من جانب عدد محدود جدًّا من اللاجئين.

هذه الموجة أحدثت شعورًا لدى قطاعات من الشعوب، ولا سيما بين العاطلين عن العمل أو ذوي الدخول الضعيفة، بأن حكوماتهم تهملهم وتهتم باللاجئين؛ وهذا ما استغله اليمين الشعبوي في معظم دول أوربا، ونراه بشكل واضح في شرق ألمانيا، حيث ما زال يشعر جزء كبير من مواطني ألمانيا الشرقية سابقًا بأنهم من ضحايا الوحدة الألمانية ومن ضحايا العولمة، وهذا ما جعل حزبًا يمينيًّا متطرفًا مثل حزب «اليمين من أجل ألمانيا» يكتسح الانتخابات المحلية الأخيرة ويحصل على نسبة عالية من الأصوات (تزيد على العشرين في المئة). إذن، ستحدث إعادة لترتيب الأولويات من وجهة نظر الحكومات اليمينية، وسيكون معنى هذا انفتاحًا أقل، وتضييقًا على اللجوء والهجرة، وكما يرى المرء الآن في إيطاليا وفرنسا والنمسا، وأيضًا في الولايات المتحدة الأميركية، كما ستقوى الاتجاهات القومية، كما نرى في حالة بريطانيا العظمى (البريكست كمثال).

على المهاجرين العرب كي يتفادوا مواجهات مع هذا الصعود اليميني، تعلم اللغة، والعمل، والاندماج إلى حد ما في المجتمع، حتى لا يسود شعور بأن هؤلاء اللاجئين يعيشون عالة على دافع الضرائب الأوربي.

ستشهد المرحلة المقبلة تغيرًا في السياسات الأوربية، تجاه قضايا اللجوء والهجرة مثلًا، كما ستشهد تزايدًا لنزعات التطرف وكراهية الآخر، المختلف لونًا وبشرة ولغة وثقافة

الجالية الإسلامية ومواجهة السياسات العنصرية

مروان علي شاعر وكاتب سوري كردي يقيم في مدينة إسن بألمانيا

هناك خوف وقلق بين المهاجرين المسلمين وخصوصًا من صعود اليمين المتطرف في عدد من الدول الأوربية، وهو قلق مشروع ومبرَّر ولكنه أحيانًا يتجاوز الحد المسموح به. وربما تتحمل الجاليات المسلمة قسمًا من المسؤولية، بابتعادها من العمل السياسي وعدم الالتحاق بالأحزاب السياسية وخصوصًا التي تتبنى قضايا المهاجرين وتدافع عن حقوقهم. يضاف إلى ذلك افتقاد الجاليات الإسلامية التنظيمَ، ووجود خلافات كبيرة بين صفوفها لأسباب كثيرة؛ مذهبية وعقائدية وسياسية. فأكبر جالية مسلمة في ألمانيا وأوربا هي الجالية التركية، وللأسف الشديد تنحاز بقوة ومن دون تردد إلى مواقف الدولة التركية ورئيسها رجب طيب أردوغان، وهو الأمر الذي يعمق الشرخ بين صفوف الجالية المسلمة ويؤدي إلى ضعف تأثيرها طبعًا في برامج الأحزاب السياسية.

كان وزير الداخلية الألماني هورست زيهوفر قدم للحكومة الألمانية خطة شاملة للهجرة، تتضمن إنشاء مراكز احتجاز حدودية خصوصًا في المعابر الحدودية مع النمسا. وأكد وزير الداخلية الألماني أن خطة الهجرة الشاملة تصب في مصلحة جميع دول الاتحاد الأوربي؛ لأيجاد حل عادل وشامل لهذه المشكلة التي تقلق الجميع. والخطة الشاملة للهجرة التي أعلنها وزير الداخلية الألماني وزعيم بافاريا القوي تتضمن إقامة مراكز عبور قرب الحدود النمساوية الألمانية، واحتجاز اللاجئين الوافدين برًّا إلى ألمانيا من النمسا وهنغاريا ودول البلقان، والتأكد من أن لهم الحق في التقدم بطلب اللجوء إلى السلطات الألمانية، من خلال البنك الأوربي للمعلومات والبصمات يوروداك. الهدف الأساس من خطة هورست زيهوفر إنشاء

نظام حدودي جديد لمنع دخول لاجئين قدموا اللجوء في دول أوربية أخرى مثل بلغاريا واليونان وإسبانيا وهنغاريا ودول البلقان.

ويطالب وزير الداخلية الألماني الدول الأوربية الأخرى بالالتزام بالاتفاقيات الأوربية السابقة حول اللجوء، وتوقع حوارًا صعبًا مع بقية دول الاتحاد الأوربي التي ترفض عودة اللاجئين، الذين قدموا اللجوء فيها وغادروها إلى ألمانيا. هناك نقاط كثيرة وغامضة في خطة زيهوفر وتواجهها عقبات كثيرة؛ منها مثلًا رفض الحكومة الإيطالية مجرد مناقشة استعادة اللاجئين الذين قدموا اللجوء فيها وغادروها إلى ألمانيا ودول أخرى من دول الاتحاد الأوربي. وترى الحكومة الإيطالية أن فتح هذا الباب سيكون كارثيًّا على الاقتصاد الإيطالي، ولا تمتلك إيطاليا أصلًا القدرة على استعادة كل اللاجئين الذين وصلوا إليها سواء عبر البر أو البحر. كما أن فكرة إنشاء معسكرات لاستقبال اللاجئين الذين وصلوا بحرًا إلى إيطاليا من دول شمال إفريقيا تُواجَه برفض عدد من الدول الإفريقية التي تتهم أوربا وألمانيا بمحاولة التهرب من مسؤولياتها تجاه هؤلاء اللاجئين.

تتحمل الجاليات المسلمة قسمًا من المسؤولية، بابتعادها من العمل السياسي وعدم الالتحاق بالأحزاب السياسية وخصوصًا التي تتبنى قضايا المهاجرين وتدافع عن حقوقهم. يضاف إلى ذلك افتقادها التنظيم ووجود خلافات كبيرة بين صفوفها لأسباب كثيرة؛ مذهبية وعقائدية وسياسية

منظمة برو آزول التي تتولى تقديم الاستشارة القانونية المجانية للاجئين في ألمانيا تتهم وزير الداخلية الألماني وخطته بمحاولة لأغلاق الأبواب أم اللاجئين الهاربين من القمع والاضطهاد والحروب، وطرد الذين تمكنوا من الوصول إلى ألمانيا عبر إجراءات قاسية مثل: أنواع الإقامات، ومنع لمِّ الشمل للمتزوجين، وحرمان الحاصلين على إقامات مؤقتة من مزايا كثيرة، كانت تُمنَح سابقًا كلَّ اللاجئين حتى الذين لم يبتّ في طلبات لجوئهم.

الكرة الآن في ملعب الجالية الإسلامية لمواجهة السياسات العنصرية، ولذلك لا بد لها من توحيد كلمتها



لإغلاق الأبواب أمام اليمين المتطرف الذي يختبئ خلف شعارات وطنية براقة لكسب المزيد من أصوات الناخبين. كما أن الأحزاب الليبرالية والاشتراكية مطالبة أيضًا بمراجعة برامجها الانتخابية.

العنصرية تضرب معاقل أهم التجارب الديمقراطية

زهير كريم كاتب عراقي من بلجيكا

تأثير اليسار الأوربي في السنوات الأخيرة أصبح ضعيفًا على القرار السياسي، وظهرت برامجه مترهلة في نظر الناخب الأوربي الذي يواجه تحديات حقيقية، ومخاوف تظهر مُكَبَّرةً عادةً في الصورة التي يقدِّمها اليمين. في المقابل صار تأثير اليمين جليًّا. وفي الواقع إن هذا التأثير كان موجودًا على الدوام، وما حدث أولًا أن حركات التطرف الإسلامية كانت سببًا آخر في تراجع التأثير الذي كان يحدثه خطاب اليسار المناصر بشكل أو بآخر للمهاجرين والقضايا العربية، ثانيًا -وهو تحصيل حاصل- صعود خطاب اليمين الشعبوي، وتكبيره لصورةٍ مخيفة للعربي والمسلم المهاجر حتى ظهرت شخصيته في السنوات الأخيرة نمطية، قريبة جدًّا من صورة الإرهابي المليء بالكراهية للغرب.

وبالطبع إن النخبة الأوربية تتفهم زيف هذه الصورة، أو على الأقل المبالغة في إظهارها بهذا الشكل، لكن الكرة في ملعب المواطن العادي الذي يخضع لخطاب يبدو في ظاهره واقعيًّا، خطاب ما يسمى بالنازية الجديدة، أو اليمين المتطرف الذي وظف سردية الإسلام نفسه عن الغرب في هذا الخطاب؛ إذ تصف هذه السردية الغرب بالكافر المُعادي، وأن هذا العدو يعمل بكل الوسائل لهدم الدين وتفتيت النسيج الاجتماعي للمسلمين، وتدمير اقتصاد البلدان العربية، أو توريطها في حروب وهمية من أجل استمرار عجلة منتجاتها؛ مصانع الأسلحة على وجه الخصوص.

ومن ثَمَّ خلقت هذه السردية ما يسمى بالإسلاموفوبيا. ولا أريد أن أردد مقولات مستلةً من نظرية المؤامرة، لكن إشارات ما تجعل المراقب للتحولات السياسية في أوربا يشعر أن صورة اليمين التي يقدمها للناس في أوربا عن الجاليات العربية، هي صورة ليست نزيهة.

نعم هو يعتمد على معطيات الشارع، الانفجارات، كما حدث في باريس ومدريد وبروكسل وبرلين، يعتمد على خطاب الكراهية في المساجد، على تزامن كل

> **قوى اليمين المتطرف سوف تنحسر تدريجيًا في الانتخابات المقبلة؛ لأن الناخب السويدي لم يجنِ سوى خيبات وفضائح. والأهم أنهم فقدوا مصداقيتهم في إدارة شؤون البلد**

الهجرة السورية في السنوات الثلاث الماضية مع مشاكل ثقافية جديدة لم يعرفها المجتمع الأوربي من قبل؛ لهذا اختلط الخطاب السياسي بالاقتصادي بالأمني لتقديم صورة مرعبة، يراد منها إقناع المواطن الأوربي بأنه أصبح مهمشًا، فقيرًا، ومهددًا أيضًا بعدم التوازن الديموغرافي؛ إذ يزداد عدد العرب دائمًا أمام انخفاض في عدد المواطنين الأصليين.

على كل حال، فأنا لا أرى أن أوربا منغلقة الآن، أو أن هناك مشكلة في قبول الآخر، لكن العنصرية موجودة، ارتفع صوتها، رغم أن هذا الصوت كان موجودًا دائمًا، وبخاصة في أوربا الشرقية قبل أن يصل أخيرًا إلى معاقل أهم التجارب الديمقراطية، التي اعتمدت منظومات الحقوق بأفضل صورة لها، في السويد مثلًا.

الدانمارك تعاقب حزبًا عنصريًّا

شاكر الأنباري روائي عراقي مقيم في الدانمارك

أوربا اليوم غيرها قبل ثلاثين سنة على سبيل المثال، حدثت تغيرات بنيوية في تركيبة مجتمعاتها، لعل أبرزها تحول تلك المجتمعات من أحادية الثقافة إلى متعددة الثقافة بسبب تزايد الهجرة من شعوب ذات خلفيات دينية وثقافية غير أوربية، أبرزها من بلدان عربية وإسلامية حملت تقاليدها، وعاداتها، وطقوس عباداتها، ولغتها، إلى مستقرها الجديد نتيجة لظروف قاهرة معظم الأحيان.

ورغم أن الواقع يقرّ بتلك التحولات الظاهرة للعيان، لكن البنى الفوقية النخبوية الأوربية لا تقر بالأمر تمامًا حتى اليوم، وتحاول أن تتغاضى عن تلك التحولات البنيوية في تركيبة مجتمعاتها، وهي مجتمعات لم تعد تستند إلى بنية مسيحية خالصة كالسابق، وبلون واحد، وسمات متشابهة بعض الشيء، وترتكز على تاريخ أوربي متواشج منذ عصر النهضة حتى الآن. وقد أحدث تلك التغيراتِ نمطٌ ثقافيٌّ آخرُ وافدٌ مع المهاجرين يتمثل هذه المرّة في أنواع

الأطعمة، واللهجات التي تخلخل في بعض الأحيان اللغات الرسمية المتوارثة، والموسيقا، وطقوس العبادات، حتى رؤيتها إلى الحياة والأحداث.

ومعظم الشعوب الأوربية بدأت تتقبل ذلك بحكم الواقع، إلا أن الثقافة الرسمية ما زالت تتوجس من الاعتراف بتعدد تلك الثقافات، البعض بحجة الحفاظ على الهوية، والبعض بحجة الحفاظ على النقاء الديني أو اللوني، ومن ذلك الرفضِ تتولد الحركاتُ العنصرية التي تضع تلك التحفظات على أولويات شعاراتها، ودعاياتها، وعملها السياسي في محاربة الوجود الأجنبي في البلدان الأوربية.

في الدانمارك حدثت مفاجأة أذهلت الجميع في الانتخابات الأخيرة التي جرت في عام ٢٠١٩م؛ إذ لم يحصل أكبر حزب يميني عنصري متطرف في عدائه للمسلمين خاصة، والأجانب عامة، سوى على ١٦ مقعدًا برلمانيًّا، في حين حصل في انتخابات عام ٢٠١٤م على ٣٧ مقعدًا، وبقراءة هذه المفاجأة بدقة يتبين للمراقب أن الشعب الدانماركي قرر معاقبة هذا الحزب العنصري بوعي تام. كون انتصاره السياسي سيعبث بالسلام المجتمعي، ويخلق أزمات اجتماعية خطيرة على مستقبل الأجيال القادمة، وبخاصة أن الدعاية العالية المعادية للأجانب لا تتناسب مع اندماجهم في الحياة اليومية، أو انصياعهم لقوانين البلاد، ولا يشكل التطرف لدى بعضهم سوى نسبة ضئيلة جدًّا لا تكاد تذكر. لقد تغيرت أوربا الشعبية بعمق، في تقبل الآخر، ولا يمكن إرجاع الزمن إلى الوراء، وهذا ما راحت النخب الثقافية والسياسية الأوربية تدركه أيضًا بعمق، وإن ببطء في بعض الأحيان

تقويض الأحكام الجاهزة

طه عدنان كاتب مغربي يقيم في بلجيكا

تصاعدت مشاعر الخوف من الإسلام (أو الإسلاموفوبيا) وبشكل محسوس على مستوى الحياة اليومية في أوربا منذ ١١ سبتمبر ٢٠٠١م... هذه المشاعر السلبية بدأت تترسّخ داخل الشعور الغربي العام على إثر تفجيرات مدريد ٢٠٠٤م، ولندن ٢٠٠٥م، إلى تفجيرات باريس وبروكسل وغيرها... التي حملت توقيعًا داعشيًّا هذه المرة.

وتكمن خطورة الإرهاب الداعشي في أنه لا يعتمد فقط على عناصر منتظمة عقديًّا وأيديولوجيًّا في التنظيم... إنهم يجنّدون الجميع. من شباب متحمسين، إلى منحرفين وأصحاب سوابق، حتى خرّيجي السجون. السجون التي أصبحت مكانًا ملائمًا للاستقطاب بالمناسبة. هناك



استغلال واضح لظروف بعض الشباب العربي الذي يعيش على هامش المجتمع الغربي المتقدم. يكفي أن أذكر أن نسبة البطالة في حي مولنبك، ذي الأغلبية العربية في بروكسل الذي نزح منه معظم منفذي تفجيرات باريس وبروكسل، تناهز ٤٠ في المئة في أوساط الشباب... معدّل أكثر ارتفاعًا من العديد من البلدان النامية. إضافة إلى الانسحاق الاجتماعي يعيش الشباب إحساسًا بالدونية بسبب خصوصيتهم الثقافية... وهذه كلها عناصر تستثمرها تنظيمات إرهابية خارجية لصناعة كتائب محلية للموت. وخطورة هذا الوضع تكمن في أن الإرهابي لم يعد فقط ذلك الإسلامي المتطرّف القادم من بعيد... بل هو البلجيكي الذي وُلد هنا... ودرس هنا... واستفاد من الخدمات العمومية والاجتماعية للبلد. شيء مريع فعلًا... ويساهم في خلق التشنّج المقصود تمامًا من جانب الإرهابيين، والمطلوب أيضًا من جانب أحزاب اليمين المتطرف الذي يقتات من حالة الذعر والفزع لبلورة موقف جماعي قائم على الحقد والكراهية.

ربما علينا أن نغادر المعترك العاطفي حيث الأخيار من جهة والأشرار من جهة أخرى. فمقاربة الموضوع بشكل جماعي تدفعنا إلى المساهمة في النقاش العام لتقويض الأحكام الجاهزة والأفكار السلبية المسبقة التي تُروَّج عبر الإعلام من جانب بعض النخب الثقافية. حتى لا نظلّ فقط حبيسي موضوع «الآخر: مصدر الشّر»... علينا أن ندلي بدلونا في عملية الفهم. الفهم لا التبرير. فالفهم يتطلّب الإدانة أحيانًا. وبقدر ما هناك من مثقفين يروّجون للإسلاموفوبيا، هناك أيضًا في أوربا مثقفون غربيون يدافعون عن العرب والمسلمين والمهاجرين... وبقدر ما هناك سعيٌ لإشاعة الإسلاموفوبيا والتقليل من شأنها كنوع من أنواع العنصرية، هناك أيضًا مؤسسات تناهض العنصرية بكل مشتقّاتها وهناك مراكز متخصّصة يمكن للمتضرّرين اللجوء إليها لمحاربة هذه الظاهرة بشكل قانوني متحضّر. إضافة إلى القضاء...

لكن ما مسؤوليتنا كأدباء في الدفاع عن صورتنا؟ أو بالأحرى، ما الصورة الصحيحة للعربي أو للمسلم؟ هل هي الصورة الجميلة والبرّاقة التي نكوّنها عن أنفسنا في الشعارات، فيما الوقائع تدحضها على نحو سافر؟

يجب أن نتوقف أيضًا عن التبرير والدفاع... يجب أن ننتقل بدورنا إلى موقع الفعل النقدي. فالإبداع يمكّننا

الثقافة الرسمية في أوربا تتوجس من الاعتراف بتعدد الثقافات بحجة الحفاظ على الهوية، وعلى النقاء الديني أو اللوني، ومن ذلك الرفض تتولد الحركات العنصرية التي تضع تلك التحفظات على أولويات شعاراتها

من رواية قصتنا بشكل صادق. يقرّبنا من الآخر كما نحن دون رتوشات ولا مساحيق تجميل. كما أن علينا أن نتوجّه أيضًا إلى بني جلدتنا بخطاب واعٍ لا يطبطب عليهم... بل يساهم في تشكيل وعيهم بذاتهم وهويتهم كصيرورة تتشكّل باستمرار. كما علينا أن نساهم في تجديد الخطاب الديني... بتحيينه وتوطينه هنا بما لا يتعارض مع قيم المواطنة الأوربية.

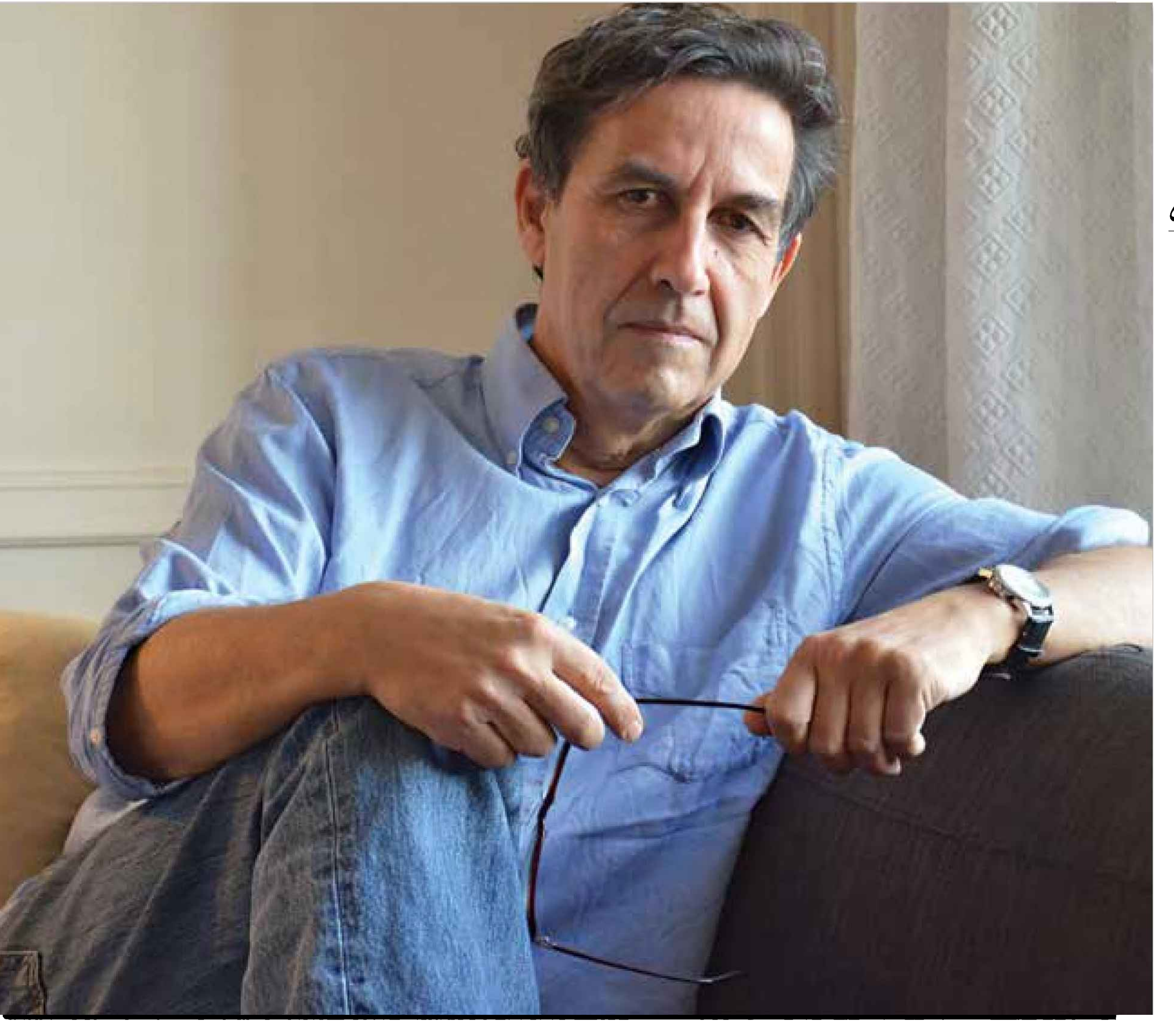
لا يكفي أن نتنصل اليوم من كل شيء ونردّد عبارات مكرورة من عيار «الإرهاب لا يمتّ للإسلام بِصِلة». فهذا لا ينفي أن معظم الإرهابيين هم فعلًا من أصول عربية مسلمة؟ لذا علينا أن نعيد طرح إشكالية التأطير الديني في أوساط الهجرة؟

فالأئمة معظمهم ينتمي إلى الماضي. أناس محدودو الثقافة، غير ملمّين بلغة وثقافة البلد الذي يعيشون فيه، ولا يبذلون جهدًا يذكر في تجديد خطابهم لا على مستوى المضمون بإخضاعه إلى قراءة تاريخية تربط النصوص بسياقاتها ولا من حيث الشكل؛ لذا لا يصمد خطابهم أمام تطلعات شباب أوربي التنشئة. عكس الخطاب الدعائي الإرهابي الذي يعتمد رغم ضحالة مضمونه القروسطي على قوة إخراجية تقوم على تكنولوجيا حديثة. فالوصلة الدعائية الإرهابية تشبه في جاذبيتها إعلانات أعتى الأفلام الهوليودية. فيه يتحدث شباب يافعون بلغة يفهمها أترابه هنا مئة في المئة. كما أن التداول السلس لهذه الوصلات الدعائية عبر الهواتف الذكية تسهل من ترويج هذا الخطاب المدمّر على نطاق واسع. إنه يعطي للشاب البائس واليائس والمقصي والمحبط وَهْمَ لعب دور بطوليّ لأول مرّة في حياته، في غياب مرجعيات إيجابية وحافزات عملية تشدّه إلى الحياة بكرامة. فبسبب الفراغ الفكري والخواء الروحي والجفاف العاطفي؛ ينزلق شبابنا إلى هذا الدرك الأسفل من الحقد على الحياة برمّتها.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com

مؤرخ وأنثروبولوجي فرنسي
في حوار حول أوهام الأورباوية الجديدة

إيمانويل تود:
المشروع الأوربي أصبح قمعيًّا ومُرهقًا بشدة للدول الضعيفة



حاوره: بيير سالفادوري كاتب ومخرج فرنسي ترجمة: محمد الإدريسي باحث مغربي

التقينا إيمانويل تود (Emmanuel Todd) في أحد مقاهي جامعة كمبريدج، على هامش مشاركته في مؤتمر أقامته «الجمعية الفرنسية بجامعة كمبريدج»، التي حصل منها على شهادة الدكتوراه في التاريخ سنة ١٩٧٦م. ركز هذا الحوار على استعراض بدايات المسيرة المهنية لتود خارج الدوائر الأكاديمية، بعد استكماله أطروحته بكلية ترينتي (Trinity College)، قبل أن يقدم لنا تحليله الخاص للوضع في كاتالونيا ويدعونا إلى ضرورة الملاحظة والتتبع الهادئ لزوال الديمقراطية بأوربا القارية خارج ألمانيا من خلال نظرة عامة حول كتابه الجديد والمثير للجدل «أين نحن؟ ترسيمة حول التاريخ البشري»

بالعودة إلى أحد أعمالك المهمة «اختلاق أوربا» نجدك تقدم العديد من التنبؤات التي تحققت في معظمها. كتبت على سبيل المثال: «يجب أن نكون على بينة من كون التعبير عن اليأس الاجتماعي من خلال أيديولوجيا اليمين المتطرف؛ في تصوره الذي تتراجع بموجبه مكانة الأمة، هو أيضًا نتيجة حتمية للتوحيد الاقتصادي لأوربا. صحيح أنه كان مشروعًا وضروريًّا بين سنوات ١٩٤٥- ١٩٨٠م، إلا أن المشروع الأوربي لم يعد يقود اليوم إلى السلام. قد يؤدي في قادم الأيام إلى تأجج مشاعر المعاداة بين الشعوب، التي لم يكن لها وجود خلال ثمانينيات القرن الماضي». يحيل هذا المقطع إلى واقعة زيارة المستشارة الألمانية أنجيلا ميركل للعاصمة اليونانية أثينا في عام ٢٠١٢م حيث استقبلها متظاهرون يونانيون متنكرون في زي جنود نازيين وابتسامات معقوفة في محاولة للتنديد بالإمبريالية الاقتصادية الألمانية. من خلال مفهوم «التوحيد الاقتصادي»، نجدك تتحدث في التصدير فقط عن قوة «الفرانك» الفرنسي قبل ظهور اليورو. تنهي تنبؤاتك بالحديث عن أنه إذا أُقِرَّتِ العملة الموحدة في عشرين سنة [...] سيُفرَض توحيد تدويلي (بين الدول) في ظل غياب وعي جمعي ما [أو] سينتج غابة عوضًا عن مجتمع".

أنا لا أتذكر الاقتباس الأول، الذي كنت أود الرد عليه؛ لأنني أعتقد أننا نتحرك بسرعة في هذا الاتجاه -بالنسبة للثاني، فهو ذا صلة وثيقة، فيما يتعلق بالغابة، الاضطراب... إلخ. إنني قلق للغاية من ردود الفعل القارية بخصوص "البريكست" ومشكل كاتالونيا كذلك. تولد مسار الصراع من تقدير خاطئ لقوى الطرف الآخر؛ لي صهر يشتغل في المجال العسكري قال لي يومًا: إن الحرب لم تنشب قط حتى أخطأ أحد الخصوم في قدراته العسكرية، وإلا لكان هناك دائمًا تفاوض. ما يخيفني بشدة هو الغطرسة القارية والاستهانة بالمملكة المتحدة، حتى إنجلترا، في عمقها. حينما رأيت الطريقة التي يتحدث بها ميشال بارنييه، كنت في اليوم نفسه ضيفًا في تلفزيون (BFM TV)، إذ التقيت صحافيًّا مقربًا لي وسألني على الهواء مباشرة: "إيمانويل، لا ينبغي أن تكون مهتمًّا بما يحدث في إنجلترا، إن الأمر سيئ جدًّا هناك" . وأجبته: "لي ابن يحمل الجنسية البريطانية ولدي أحفاد هناك. لدي علاقة مباشرة مع إنجلترا ومعرفة كافية حول هذا الموضوع. وبالتالي فأنت مخطئ تمامًا. إن ما تفسره على أنه صعوبات في إنجلترا هو عودة طبيعية إلى الأداء الفوضوي للديمقراطية والأمة [الأورباوية]، حيث توجد صراعات ومناقشات وتمزق في الأحزاب السياسية".

لا يزال الإنجليز بطيئين جدًّا في جعل المياه تعود إلى مجاريها! إذا كانت أوربا القارية تريد حقًّا الدخول في صراع معهم، فعلينا أن نتذكر أن هناك دولتين لم تهزما قط في أوربا: إنجلترا وروسيا؛ هذا لن يتغير بالنظر إلى وضع أوربا القارية. في اليوم الذي سيفهم فيه الإنجليز أننا نحاول كسرهم، وأن الأمر لا يتعلق فقط بمفاوضات صغيرة حول عشرات المليارات من اليورو... وبأن هناك بالفعل إرادة فرنسية ألمانية لكسر إنجلترا، فلن يعرف الأورباويون مع من يتعاملون بعد الآن. في مثل هذه الحالة، ستعمل إنجلترا ما في وسعها لكسر أوربا.

دائمًا من خلال تصدير كتابك "اختلاق أوربا"، يمكننا الانتقال بسلاسة بين وضع "البريكسيت" ووضع "كاتالونيا" حينما نجدك تكتب بأن "بروز القومية ينشأ عن تفكك الأمم من خلال طبقاتها الحاكمة. في المجتمعات التي اهتزت بفعل التحول الاقتصادي الوحشي، أضحت الهوية القومية الأكثر تقليدية والأكثر سلمية بمنزلة الملاذ الأخير".

بالنسبة لكاتالونيا، كنت "قوميًّا" جيدًا كما قال "بيير أندريه تاغييف" قبل أن يبدأ الهذيان... أنا معجب كثيرًا بـ"جون بيير تشيفنيمنت"، لكن صلابته الدولية، خطاباته الجاكوبية، معاداته للأقليات دون فوارق تذكر... غالبًا ما تزعجني وتصيبني بالتخمة؛ حتى لو كنت شخصيًّا فاقدًا للثقة في قدرة الحكم الذاتي الإقليمي على النجاح. على أي، في حالة فرنسا، يوجد تنوع إقليمي في الواقع ومن الجيد أن تكون لدينا دولة مركزية. من البديهي أنني لم أكن متفقًا مع مطالب الباسك والكاتالونيين. لقد انخرطت في نقاش مع علماء وإثنولوجيين ببرشلونة لم يتقبلوا فكرة أن القشتالية والكاتالونية والبروفنسية والإيطالية والفرنسية كانوا وما زالوا أجزاء من اللاتينية، ويمتلكون اللغة نفسها في الأصل... لمست في ردودهم وتعقيباتهم شيئًا من "التعصب"...

بخصوص وجهة نظري حول كاتالونيا، واجهت في البداية صعوبة كبيرة في فهم ما كان يحدث، بصرف النظر عن تفضيل التمرد الواضح، لكن أعتقد أنني أدركت حقيقة الأمر أخيرًا. حينما أسمع صدى تعليقات جون بيير تشيفنيمنت: "كاتالونيا هي ثورة الأغنياء"... أجد أن الأمر ليس بسيطًا كما يبدو عليه. صحيح أن الكاتالونيين أغنياء، لكن يُطلب منهم الدفع في سياق سياسة تقشف أوربية وقومية سخيفة جدًّا. أصبحت حكومة مدريد تابعًا مطيعًا للسياسات الأوربية، ولا أدري ما إذا كان يجب عليّ أن أقول بأن سياسات حكومة بروكسيل، برلين أو باريس... سخيفة كذلك، لكونها لا تقود سوى نحو مزيد من الثبات في إطار الركود لإجبار المزيد والمزيد من الشباب الإسبان على الهجرة صوب ألمانيا التي تفتقر إلى الساكنة النشطة [اليد العاملة الأولية].

لعل التفسير الأقرب إلى الواقع لاستقلال كاتالونيا هو زوال مقولات القومية عن الأمة الإسبانية وليست سعي كاتالونيا نحو أن تصبح قومية: لم تعد حكومة مدريد حكومة وطنية، في حين أن الكاتالونيين تعهدوا بالولاء لإسبانيا، وليس بروكسل أو برلين على حد علمي. لكن الجهات الفاعلة ليست على علم بذلك: إن الكاتالونيين أنفسهم ما زالوا يؤمنون بالفكرة القائلة: إن أوربا تحب الجهات، ومندهشون جدًّا من العداء الأوربي لانتفاضتهم. في الأخير توضحت الأمور بالنسبة لي: كانت كاتالونيا واحدة من أعمدة الجمهورية الإسبانية -النضال ضد فرانكو- ومثلت الأناركية الوحيدة التي نجحت في تنظيم نفسها.

قادني هذا الأمر إلى اكتشاف حقيقة نسياني لأمر شديد الأهمية في كتابي الأخير -سترى إلى أي مدى أطرح مسألة الأمانة الفكرية- سأقوم بالتطرق إليه في التصدير الخاص



بالطبعة الألمانية. إنني أتحدث كثيرًا عن الديمقراطية الليبرالية، لكنني نسيت أن أتحدث عن الإمكانيات الديمقراطية للبلدان ذات الأسرة الجذعية أو الممتدة: سويسرا، كاتالونيا. حتى أبعاد جديدة للديمقراطية في البلدان الكبرى، كما أشرت في الكتاب نفسه، تأخذ شكلًا جديدًا من أشكال معاداة وكره الأجانب.

استأنفت أبحاثي حول أميركا اللاتينية -الهنود الحمر في الأساس- من أجل كتابة المجلد الثاني من "أصل الأنظمة الأسرية". لفهم الفاتحين [الإسبان في الأساس] اضطررت للعمل حول تاريخ إسبانيا في العصور الوسطى، واكتشفت أن كاتالونيا كانت واحدة من أماكن العيش حيث ازدهرت مؤسسات تمثيلية قديمة معادية لقشتالة، التي بدأت الاستبداد الأوربي. بعد ذلك، اشتريت نسخة من رواية "الحنين إلى كاتالونيا" لجورج أورويل وانهمكت في ملامسة عراقة كاتالونيا التي لا يُعَبَّر عنها بالمرة في الوقت الحالي. يمكن الذهاب إلى هناك، ويمكن دعم "الخروج" الموالي لكاتالونيا!

• سيكون من الصعب أن تحرم نفسك من ذلك! هذا يعني أن الاتحاد الأوربي لا يساند، حسب رأيكم، سياسيًّا، فكرة الانفصال الإقليمي، كما قد يقول بعض. إنه لا يريد أن تدمر الدول القومية عن عمد لفرض نفسه. لكن من الناحية الهيكلية، ومن خلال سياساته الاقتصادية التي صِيغت في المعاهدات القومية، فإنه ينتج في الأصل قومية جديدة وقومية تحت دولاتية؟

■ سادت أيديولوجيا تهدف إلى تحديد "كيان" متفوق على الأمم، وفي سياقها بدا منطقيًّا أن التجزؤ الإقليمي سيحل محل الأمم. لكن، ما يحدث هو أن المشروع الأوربي قد أصبح قمعيًّا ومُرهقًا بشدة للدول الضعيفة، والمدمرة من تبعيتها للأمم الكبرى. لذلك، يبدو أن أولوية القوة الأوربية المركزية الآن هي إبقاء الدول الضعيفة "سليمة" من أجل ضمان حسن تطبيق سياسات المركز...

الفوضى أفق لا يمكن تجاوزه

• من خلال التوتر الذي تعدّه حاصلًا بين العالم الإمبراطوري والديمقراطية القومية، يبدو في الواقع أن البناء الأوربي (الأورباوي في الأساس) هو في حد ذاته معاداة للأجانب بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا يمكن أن يستمر إلا تحت تهديد مزعوم بحدوث خطر إسلاموي، صيني، روسي؛ أو حتى أميركي منذ انتخاب دونالد ترمب؟

■ من الواضح أن الفرنسيين والألمان والإيطاليين والإسبان، من ناحية أنظمة السلوك، مختلفون إلى درجة أن الفوضى هي أفق لا يمكن تجاوزه... وبخاصة إذا أضفنا أن محاولة الوحدة الاقتصادية جعلت منطقة اليورو فضاء للصراع الذي يضع الناس في الأساس ضد بعضهم البعض، في حين أن النخب الفرعية لا تزال تتغنى بين بعضها البعض بمقولة: إن الوحدة هي القوة، ضد الصين والولايات المتحدة... إلخ. لكنني لم أعد مدافعًا عن ذلك، لقد انتهى الأمر. لقد خسرت كل معاركي وحينما نخسر معاركنا علينا الاعتراف بذلك.

• ما الذي يطيح بيانيًّا بحجة أولئك الذين يتهمونك بكونك "قوميًّا" أو حتى "قوميًّا متعصبًا"؟

■ إنني قومي إلى حد ما وأقولها في هذه اللحظة بصوت عالٍ: إذا كانت فرنسا [الأمة] تريد أن تتوقف عن الوجود، فهذا لا يمثل مشكلة بالنسبة لي. لو كنت أصغر سنًّا، لكان من المحتمل أن أذهب إلى كاليفورنيا. هناك أيام أتساءل فيها: لماذا عادت عائلة أمي من هوليوود في عام ١٩٤٥م، وإذا ما كانوا على دراية بما فعلوه!

• في نظرك، في أي سياق يمكن حل مشكلات عابرة للحدود مثل: تغير المناخ أو أزمة اللاجئين أو التهرب الضريبي؟ هل الاتحاد الأوربي هو الإطار المناسب؟

■ "إن الاتحاد الأوربي إطار ملائم"؛ هذا ما سنقوله جميعًا. لكن واقع الممارسة عكس ذلك، لأن هناك شعوبًا [متنوعة ومختلفة] في المقام الأول. يمكن للشعور القومي الغريزي تحمل كل شيء، لكن هل النخب الفرنسية قادرة حقًّا على التفكير في العالمية وتخيل أن بلدها لم يعد موجودًا؟ إن الأمر مكلف بطرق مختلفة، على الرغم من أنه مزعج للطبقات الدنيا. قد يكون أمرًا رائعًا عندما تكون في روما، لكنه غير مسؤول وغير أخلاقي عندما تكون بلدًا متوسط الحجم... إذا كانت فرنسا هي القوة المهيمنة في القارة، فستكون أوربا موجودة؛ لأن النخب الفرنسية قادرة على دفعنا نحو نسيان ذلك. لكن هذا ليس هو الحال في الواقع: إن ألمانيا هي الزعيم والألمان يعرفون كيف يلعبون [بطريقتهم].



سوسن جميل حسن
كاتبة سورية

مدن «إعادة الإعمار» والرواية

إن المتغيرات السريعة والدراماتيكية التي ألمت بالمدن العربية في سنوات الحروب التي طالت دولًا عدة، وبخاصة بلدان ما سُمِّيَ بالربيع العربي، ومنها سوريا على وجه الخصوص، يطرح على الطاولة سؤال الرواية والمدينة من جديد، ويلحّ على استنطاق الواقع المدمر بما يمكن أن تكون عليه العلاقة الجدلية بين المدينة والرواية.

إذا كان عصر النهضة العربية قد نجمت عنه ولادة الرواية عن المدن التي تحولت نحو التحديث وأثرت في الوعي الذي انقسم مستويين متقابلين؛ الوعي القديم بثوابته التقليدية، والوعي الجديد المفتوح على التحديث ومتحولاته، فإن العصر الحالي بما يمور من حروب وعنف وتدمير طال البنيان والمجتمع وكل منظومات الحياة، وأحدث انقطاعًا في التدفق الزمني للمدن، بل يمكن القول: إن هذا التدفق كان قد تعرض إلى عوائق في العقود الماضية التي تلت عصر النهضة الواعد أدت إلى تباطؤ جريان الزمن، نجم عنه استنقاع لم تكن المدن بمنأى عنه، المدن بفضائها الإنساني وما يستتبعه من نشاط وإنتاج وَسَمَا تلك المرحلةَ.

لو وضعنا الزمنين، زمن النهضة العربية وزمننا الحالي، بعضهما مقابل بعض لوجدنا أن هناك خطًّا بيانيًّا يسير متعاكسًا بالرغم مما أنجزت البشرية من تقدم سريع وإنجازات في القرن المنصرم كان أعظمها الثورة الرقمية التي وسمت النصف الثاني منه، وصار العالم يعيش ضمنها اليوم. كذلك التحولات الكبيرة اللاحقة للحرب العالمية الثانية ومنها أن شعوبًا عديدة استفادت من تجاربها ونهضت من تحت ركامها وبنت دولها التي تعدُّ اليوم من الدول القوية الراسخة، كألمانيا واليابان. وأسهمتا في رفد الحركة الأدبية في الرواية وغيرها من الأجناس بأعمال تدلُّ على التجديد المستمر المترافق بحركة نقدية جادة.

التغيرات الحداثية التي طالت المدن العربية كان لها علاقات جدلية مع أقطاب التنوير حينها، علاقات نجمت عنها أنشطة ثقافية عدَّة واكبت الحداثة التي كانت بدأت تضع بصماتها على المدن كنشوء الصحف أو الجرائد وتوسعها وإرهاصات الرواية العربية، ومساهمات الجرائد حينها في إشهار هذا النوع الأدبي وتقديمه إلى جمهور متلهف للجديد، مقابل جمهور آخر يخشى من التحديث ويتمسك بالثوابت التقليدية في وجه المتغيرات. كذلك المقاهي الثقافية التي باتت اليوم جزءًا من سردية تاريخية لتلك المدن، واكبت هذه المتغيرات التطور العمراني الذي كان يرنو إلى بناء المدن الحديثة ذات الوظيفة الاجتماعية مع التمسك بالقيمة الجمالية وإعطاء فن العمارة وهندسة المدن الأولوية، دعم هذه الإنجازات وجود أنظمة حكم اهتمت بمدنها، حتى لو كان الدافع النرجسية والشعور العارم بالملكية، من خلالها كان الحكام يتطلعون إلى أن يباهوا الأمم الأخرى بها.

لا يمكن الاقتداء بتلك التجارب الريادية اليوم، فمشاكلنا تختلف جذريًّا عن تلك الحقبة، وتغيرات المدينة ارتبطت بجريان الزمن، والمتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية على غير ما هي عليه اليوم. فميلاد المدينة الحديثة في ذلك الزمان واكبه نمو واكتمال الوعي المديني مرتبطًا بالطبقة الوسطى التي صارت في عصرنا الحالي آيلة إلى التلاشي بعد الفرز الصاعق الذي أحدثته الحرب، وقبلها عقود الفساد الحكومي والاجتماعي في طبقات المجتمع؛ إذ ظهرت طبقة من أصحاب الأموال منبتّة من الفراغ القيمي والفكري احتكرت قطاع المال والأعمال من دون أن يكون لديها مشروع وطني، لتأتي الحرب وتقضي على ما بقي من أطلال الطبقة الوسطى وتعيد الفرز والتصنيف من جديد، ويصبح تجار الحرب هم المرشحين مستقبلًا لتسلُّم الاقتصاد وإعادة الإعمار وامتلاك مصير المجال العام، مع الأخذ في الحسبان مدى افتقارهم للمعرفة والعلم والقيم.

بما أن المدينة وعاء سياسي وثقافي وإبداعي لتعدد الأجناس والأعراق والطبقات والمعتقدات والثقافات وأنواع الإبداع المختلفة،

فإنها تخلق وعيًا مدينيًّا ينجم عنه تغيير العلاقات الثقافية وأدوات إنتاج المعرفة، وهذا ما يسم عصر النهضة، لكن ذلك العالم الصاعد الذي رمزت إليه المدن المتحولة كان قد انهار في مرحلة لاحقة ولم يعد يقوى على الصعود بعد أن دَوَّتِ الهزائم في فضاء المنطقة العربية، وبخاصة بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧م، وما نجم عنه من أدب سُمِّي بأدب النكسة أو أدب الهزيمة، تلك الهزيمة التي أسست لمرحلة جديدة في ظل أنظمة عسكرية شمولية كانت قد صادَرَت الحريات منذ وصولها إلى الحكم وقبل النكسة، واستمرت هذه الممارسات مواكبة نمو المدن الورمي الفوضوي وازدياد العشوائيات حول مدن النهضة السابقة كسوار من الفقر والبؤس والجهل.

لقد كانت الرواية أكثر وأسرع الأجناس الأدبية إلى تلقف الزلازل التي عصفت بالمنطقة، وبخاصة الزلزال السوري منذ بدايته أو بالأحرى منذ تفشي العنف وتحول حركات الانتفاضة الشعبية نحو العسكرة واشتعال الحرب وانهيار المجتمع بطريقة دراماتيكية، وكانت القضايا التي طرحتها غالبية الروايات هي العنف والتشريد واللجوء والقمع والطائفية ومظاهر أَسْلَمة المجتمع والنزعات العنصرية، حتى يمكن القول: إن بطل الروايات الأكبر كان العنف، وإن بعض الروايات تأثرت بسِمَة العصر «الصورة والمشهدية»، فكانت كما لو أنها كاميرا تجول في الأماكن، وبعضها كأنها وثيقة تدون الأحداث، وقسم منها مثلما لو كانت صراعًا عقائديًّا أو أيديولوجيًّا يجري بين شخوص الرواية، منها ما رسم بانوراما توثيقية شملت معظم المدن السورية في المرحلة الأولى من الحراك عندما كانت المظاهرات تعم المدن أيام الجُمَعِ. وبعضها رسم للمدن التي غادرها صورًا من الذاكرة مغمسة بالحنين والنوستالجيا في مقابل صور اليوم التي يشاهدها على الشاشات أو يسمعها من أفواه الذين طفروا في تغريبتهم.

تنوعت مصاير المدن السورية، بين مدمَّرة أو مهجورة أو تحت سيطرة نفوذ أجنبي أو فصائل لها طرق إدارتها الحياة. وما بقي تحت سيطرة النظام الحاكم لكنها تعرض لتغيير في هويته لا يمكن وصفه بشكل نهائي لأن التخلق على هامش الحرب ما زال مستمرًّا وفق أخلاقها. لكن يمكن القول: إن مصير المدن بأفضل حالاتها صورة واقعية لديستوبيا تفوق الخيال.

لكن الحديث عن المدن الموعودة، المدن التي تنتظر على حدود دمارها ونزيف أرواح من غادروها حيتان المال المتلهفة لتكويم الأرباح من وراء بنائها، المدن التي سوف توضع لها مخططات وفق ثقافة الجهات المستثمرة وتوجهاتها، ولن يكون للهوية السورية مكان فيها، الهوية التي انشطرت وتعددت وضاقت مساحتها، صارت هويات مناطقية أو تنتمي إلى مرحلة ما قبل الدولة في بعض أجزائها، كيف سيكون شكل المدينة الجديدة، أو المدن الجديدة؟ وأي فضاء ستمنح للوعي المديني ووعي الذات والخصوصية؟ في سوريا أثناء الحرب أحدث الزلزال هوة سحيقة العمق بين الحاضر الذي كانت عليه المدن والمستقبل المتوقع، هناك انقطاع للزمن. ليست الصدمة صدمة الحداثة التي كانت محرضًا للوعي المديني في عصر النهضة المذكور، لكنها صدمة وجودية هزت الوعي وخلخلت أركانه، فالمدن الموعودة المنتظرة، لا لتنهض من تحت ركامها كما عنقاء أسطورية، بل تنتظر انتظار العاجز عن مصيره مثل جريح يتكوم فوق ركامه لتمتد أية يد إليه ولن يمتلك ترف الاختيار، هذه المدن التي يفترض أن لها سكانًا سيعودون إليها بعد إعمارها، هي التي ستصنع الصدمة الثانية، ومعظمها لجأ ساكنوها إما إلى دول الجوار حيث تلقفتهم حياة اللجوء القاسية بشرط مهين لإنسانيتهم، ولد جيل في تلك المنافي المنافية للظرف الإنساني، جيل بدأ يكبر ويشكل رموز وعيه بعيدًا من العصر، بلا مدارس بلا طفولة بلا أمان بلا عناية صحية بلا ألعاب بلا حكايات غير حكايات الموت والدمار والضغينة والثأرية، هذا الجيل الذي ستمنُّ عليه نهايات الحروب وثمار طاولات التفاوض بعدها بعودة إلى مأوى وإلى مدن وأحياء عليه أن يرسم فيها فضاءه الخاص، لن يمنح ترف أن يمارس حلمه وخياله في تصميم بيئته، بيته شارعه الحي الذي يعيش فيه، الأسواق، الساحات، الميادين، المتاجر، دور السينما، المسارح، دور العبادة، أماكن الترفيه، أماكن التسلية؛ كل هذا سيهبط عليه من فوق، من إرادة المال والاستثمار والربح، من أموال تجارة الحروب التي كان ضحيتها وثمنها الباهظ.

أي وعي مديني وأي علاقة بين الساكن الجديد في أرضه القديمة عائدًا من تغريبته القاسية إلى أطلال أزيلت أنقاضها وارتفعت مكانها أبنية أخرى وأحياء وشوارع أخرى، وجيران آخرون؟ ما الفضاء الإنساني المتوقع أن يتشكل فوق جمرات مطمورة تحت رماد النفوس التي التهمتها حرائق الحرب، وأي مجتمع ينتظر أن يتخلَّق بعدما خلخلت الحرب بنيانه المهتز أساسًا وهتكت نسيجه المهلهل؟ كيف ستنشأ العلاقات في مدن تتشكل بطريقة قسرية بعيدًا من جريان الزمن وعلى صدى انفجاراته التي صدّعت الوعي والذاكرة؟

سيكون لهذه المدن تاريخها الجديد يستبطن تاريخًا أعمق، بل سيكون لكل مدينة سورية تاريخ مختلف سيبدأ من جديد، مثلما سيكون لكل منها روايتها، لن تكون هناك رواية سورية واحدة، ستكون روايات، لكن السؤال الأكثر إبهامًا وغموضًا سؤال العلاقة بين المدينة والرواية.

الرواية التاريخية الحديثة:

من تسريد التاريخ إلى تأريخ السرد

دراسة في الثالوث الروائي للموريتاني أحمدو بن عبدالقادر

أحمدو لكبيد محمدو باحث موريتاني

لقد صار من الوارد جدًّا في الدراسات السردية الحديثة التساؤل عن مصادر المؤلف الروائي وتقنيته في بناء شخصياته النمطية وملء «السديم» الروائي بالأحداث والمتواليات الدرامية، وتحريك دمى الرواية في مربعات موزعة بعناية دقيقة على مفاصل السرد وتذبذباته المتداخلة. وفي هذا الأفق النقدي تطمح هذه المقالة إلى الإبانة عن المصادر التي استند إليها الروائي أحمدو ولد عبدالقادر في إنتاج ثالوثه الروائي، كما ينظر أيضًا في أفق الاستقبال إلى ما يمكن أن تحكم حوارية القارئ مع هذه المادة السردية.



أحمدو بن عبدالقادر

أولًا: التاريخ الروائي: الدلالة والاصطلاح

هناك أدبيات كثيرة حاولت التنظير لعلاقة الرواية بالتاريخ من جهة، وبالواقع من جهة أخرى. وفي هذا السياق يحاول ميشال فانوستيز أن يوضح بعض الأبعاد المنهجية والنقدية على مستوى هذه العلاقة الشائكة: «يمكن أن نعتبر الرواية التاريخية (...) المحل الأفضال(...) الذي تجد فيه جدلية الواقع والممكن أنسب مجال للتحقق، ويمكن أن تثار فيه حركة النوسان هذه بين الاعتقاد وعدم الاعتقاد، كما يكون ممكن الرواية مهددًا على الدوام بالذوبان في واقع ضروب خطاب المعرفة، بين مصادرتين فإما أن يثبت أنه قصة متخيلة، أو أن ينتفي على نحو ما حتى ينكتب في ظل الواقع، أي في ظل النماذج القائمة» .لقد هيمن المنحى التاريخي على الروايات العربية في مبتدأ نشأتها، فوظفته كما يرى جميل حمداوي في أربعة أشكال:

- رواية التوثيق التاريخي: (وزير غرناطة لعبدالهادي بوطالب نموذجًا).
- رواية التشويق الفني للتاريخ: (روايات جورجي زيدان).
- روايات التخييل التاريخي: (الزيني بركات لجمال الغيطاني، ومجنون الحكم والعلامة لبنسالم حميش، وجارات أبي موسى لأحمد توفيق، وثلاثية غرناطة لرضوى عاشور).
- الرواية ذات البعد التاريخي: (كل الروايات العربية ذات الطرح التاريخي على المستوى المرجعي كروايات عبدالكريم غلاب وبخاصة دفنا الماضي، وروايات نبيل سليمان، وروايات نجيب محفوظ).

ورجوعًا إلى إشكالية تخريج مصادر المادة الروائية، نقرر أن معالجتها تتطلب الاشتغال على ثنائية الكتابة/التلقي، كمرجع موثوق لتشريح جسم العمل الروائي والبحث في مصادره وتناصاته المتعددة الروافد. ومنطلقنا في ذلك عَدّ الروائي قارئًا قبل أن يكون منتجًا/كاتبًا، يسائل التاريخ، ويحاول بعث كائناته وأزمنته من جديد، وإعادة بناء حلقات هرمه المفقود. إنه يقوم بحفريات شبه كرونولوجية في مقاطع محددة من العصور التاريخية. ويمارس القارئ هو الآخر الحفريات نفسها في بنى المتن السردي، بوصفها معادلًا للواقع الذي تشتغل عليه الرواية، فيقوم بلملمة أطراف منعطفاته المتتالية، وإعادة تركيب شذراته المبعثرة، لوضع يده في النهاية، على مخرجاته المختلفة. وهنا أجد في نفسي حاجة لمسايرة عرف دأب عليه منظرو الرواية، المولعون بالتقسيمات المنطقية لمكونات النص الروائي، وتتمثل في اقتراح عنونة تفكيكية لتجليات البعد التاريخي في المدونة الروائية قيد الدرس، وذلك على الرغم من تحفظي على جدوى المردودية العلمية لهذه التفريعات؛ لأنها تبقى غالبًا مجرد عناوين طافية على سطح الخطاب التنظيري، ومن دون امتدادات تطبيقية، ذات قيمة إجرائية وجيهة.


هاني الراهب

وستتمحور هذه التفريعات حول إشكالية العلاقة بين الرواية وبين التاريخ، وحول تقنيات التوظيف والاستحضار... إلخ.

ثانيًا: الرواية والتاريخ: من إشكالية العلاقة إلى تقنيات التوظيف

لقد كانت الكتابة الروائية حدثًا فنيًّا في الساحة الأدبية العربية، مكن الأديب العربي من أن يشهر قلمه ويغمسه في بركة مجتمعه الراكدة، بالطريقة التي يراها مناسبة له، متحررًا من وصاية المرجع الخام ليعيد تشكيله وفق رؤية جديدة، مستلهمًا التاريخ من أجل تحيينه وإعادة بنائه رمزًا دالًّا ومحملًا بمرسلات متفاوتة التشفير، لاستدراج القارئ ليكون طرفًا في «لعبة تدليل» لا تاريخية، وهذا ما حاول قاسم عبده قاسم التعبير عنه في النص التالي:

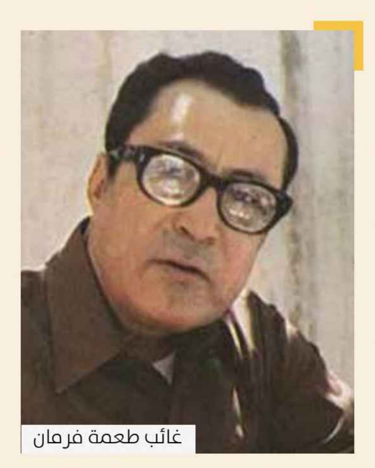
«وهكذا كانت الرواية، في نشأتها، تجسيدًا لعقلانية الاستنارة التي انبنى عليها مشروع النهضة في محاولة تأصيل الوعي المدني وإشاعته بين أبناء الأمة، وفي سعيه إلى استبدال وعي المدينة الحديثة، متعددة الجنسيات والثقافات والاتجاهات، بوعي المدينة القديمة المنغلقة على نفسها في نفورها من الآخر. وبالقدر نفسه

كانت الرواية مقترنة بالتسامح الذي يواجه التعصب، والعقل الذي يواجه النقل، والابتداع الذي يواجه الاتباع، والمستقبل الواعد الذي يواجه ثوابت الحاضر، فكانت دعوة إلى التغيير وتمثيلًا له بحثًا عن سر التقدم وتأكيدًا له، وكشفًا عن عناصر التخلف القمعية ومواجهة لها في مستوياتها المتعددة وتجلياتها المتباينة».

ويمكن القول: إن تراكمات الإبداع العربي في مجال الرواية التاريخية بتوجهاتها المختلفة باتت تشكل مدونة مرجعية، تسمح للأجيال اللاحقة من التناص معها في مستوياتها الفنية المختلفة، وقد ظهرت هذه الرواية في وقت مبكر من العصر العربي الحديث، كما تشهد به هذه الأسماء التي أوردناها على سبيل التمثيل لا الحصر الموزعة بين خارطة العالم العربي، مثل مارون عبود من لبنان في خواطره، ويحيى حقي من مصر في فولكلورياته، وإميل حبيبي من فلسطين، في استخداماته التراثية، وهاني الراهب من سوريا، في تقاطعاته مع ألف ليلة، ومحمود المسعدي من تونس، في شبه مقاماته، والطاهر وطار من الجزائر في توصيف بيئته، وعبدالرحمن منيف من السعودية في أجيال مدن الملح وأرض السواد، وعبدالله العروي من المغرب الأقصى في الحس التاريخي للمجتمع، وغائب طعمة فرمان من العراق في روي الحركة الوطنية، ناهيكم عما استخدمه إدوارد الخراط وشكري عياد من مصر، وفؤاد التكرلي وعبدالرحمن مجيد الربيعي من العراق، ومؤنس الرزاز وموسى الأزرعي من الأردن، وأحمدو ولد عبدالقادر من موريتانيا، والطيب صالح من السودان وغيرهم من الذين كانت لهم رؤاهم عن تاريخ مستلهم لا مقروء.

لقد أدى ظهور المستعمر المفاجئ في ساحة الشناقطة إلى الدفع بالشعب الموريتاني إلى استقطاب غير مسبوق حول قضية الدفاع عن وجوده المهدد في كل أبعادة الدينية والثقافية والسياسية، وقد نجحت الرواية في جذب كل أصوات الطيف الاجتماعي إلى بؤرة ردة

العمل الروائي عند أحمدو ولد عبدالقادر يتنزل في سياق التناص والتفاعل مع روايات الرواد العرب في مجال السرد التاريخي


غائب طعمة فرمان

الفعل الجمعية تحت راية الجهاد/ المقاومة، قبل أن تسفر مخرجات المواجهة عن ولادة فضاء اجتماعي جديد، يتميز فيه البطل الروائي ببحثه عن هوية جديدة لحياته، تكون متساوقة مع النسق الحضاري للمجتمعات الحديثة، كإبدالية شبه قطائعية، وفق ما أبانت عنه البنية العامة التي قاد إليها تحليل المدونة الروائية في الباب الأول.

ولكن قد نتساءل كيف يحول الروائي المواقف الفردية إلى تاريخ له صفة التعميم على المقطع التاريخي الممارس، وبعبارة أخرى هل يمكن أن يصبح الفردي رمزًا وكناية عما هو جمعي، فأبطال الرواية وفي مقدمتهم سيفيل بوجناح وسميدع يجسدون ولادة نموذج إنساني جديد، يخترقه وعي الكاتب كتعبير عن تموقعه السياسي، وعن انتمائه لحركة الكادحين الطلائعية، وهذا ما يمنح الرواية شرعيتها الواقعية، رغم صدورها عن المتخيل والنسبي، فهذه الواقعية «المسرودة» هي سمة للعمل الروائي الملتزم فنيًّا وأيديولوجيًّا، كما كتب لوكاش:

«إن الحدث كملتقى لتلك الأفعال المتبادلة المتشابكة في ممارسة الإنسان، والصراع كشكل أساسي لهذه الأفعال المتبادلة الكفاحية والمليئة بالتناقض، يعكسان عبر التوازي والتضاد.. شكلين تمارس فيهما النوازع البشرية فعلها التآزري والتنازعي. كل هذه المبادئ الأساسية للتأليف الأدبي تعكس، في تركيز إنشائي، الأشكال الأساسية الأعم والأعمق ضرورة للحياة ذاتها. ولكن الأمر لا يتعلق بهذه الأشكال فحسب. إن الظواهر العامة النموذجية ينبغي أن تصير بذات الوقت إلى تصرفات خاصة، نوازع شخصية لأناس معينين، والفنان هو الذي يبتكر أوضاعًا ووسائل تعبير يمكن بواسطتها أن يظهر حسيًّا كيف تشتق هذه النوازع الفردية أطر العالم الفردي المحض. هنا يكمن سر النهوض بالفردية إلى

مستوى النموذجي، من دون أن تسلب منها القسمات الفردية، بل بالتشديد على القسمات الفردية خاصة. إن هذا الوعي الملموس... يهب الفرد تفتحًا إنسانيًّا لقدراته الغافية فيه، التي لا يمتلكها في الحياة ذاتها إلا على نحو مشوه، والتي لا تتعدى فيها نطاق الرغبة والإمكان.

إن الحقيقة الأدبية لعكس الواقع الموضوعي ترتكز إلى أن ما يرتقي إلى واقع مصوغ أدبيًّا إنْ هو إلا ما ينطوي عليه الإنسان كإمكانية. إن التخطي الأدبي يقوم على إعطاء هذه الإمكانيات الغافية في الإنسان تفتحًا إنسانيًّا».

ويمكن القول: إن هذه الشخصيات/ القناع كانت ملتبسة بموقف الكاتب إزاء أحداث لحظته التاريخية التي كان فاعلًا فيها، فالعمل الروائي عند أحمدو ولد عبدالقادر يتنزل في سياق التناص والتفاعل مع روايات الرواد العرب في مجال السرد التاريخي، وهو ما يمكن تمثله في المقبوس التالي: «وكانت الروايات الواقعية الأخرى قد رصدت الشارع العربي والطبقة الشعبية بطموحاتها وآلامها وآمالها... وجاء (نجيب محفوظ) نموذجًا جيدًا في هذا المجال وقدم لنا تنويعات سردية معزوفة على أوتار قضايا الواقع الشعبي في مصر فإذا بنا نلتقي (التذكر والترجيع والترهين السردي والتواتر والتعاقب والتحول). وتغير موقع الكاتب من رواية إلى أخرى مما يشير إلى خط فني صاعد في البناء الروائي، ومن خلال بعض أعماله نتبين موقع وجهة النظر من خلال قياس المسافة بين الوجه (المؤلف) والقناع الراوي».

ومن كل ما تقدم، يتضح أن العمل هو إنتاج معقد يتطلب حشد مكونات فنية متنوعة، كخلق مسافات وجهة النظر عبر لعبة القناعات، والمواءمة بين الصوت ودوره الممثلي، واستحضار التاريخ وترهينه للحاضر.

ثالثًا: تقنيات استدعاء التاريخ الروائي

ويمكن بادئ بدء تلمس ثلاثة مستويات من حضور التاريخي في المدونة الروائية المدروسة في تقنيات «المحتمل»، و«القناع»، و«الحدث التاريخي».

فقد استخدم الكاتب تقنية «المحتمل» في روايتيه: «القبر المجهول» و«العيون الشاخصة»، فكانت هذه النصوص محاكاة ضمنية للقصة التاريخية القديمة في «وثائقيتها» من جهة، وتتناص مع سياقها التاريخي المعيش في «إحداثياته» من جهة أخرى، وما كان لها أن تنجح في هذا البناء السردي المتعدد الأوجه إلا بممارسة التجريد والترميز لمادتها الحكائية. وقد مارست هذا التجريد على مستويين؛ استحضار الشخصية القاعدية بحمولتها السيميوطيقية التواضعية، ومن ثم إسنادها، على مستوى البنية السطحية، إلى بنية الممثلين، ويتم بعد ذلك ربط هذه البنية الممثلية بأدوار تيماتيكية الفروسية، المرابطية، العشق، التمرد).


الطاهر وطار

وتكمن أهمية الشخصية القاعدية القائمة على تجريد مجموعة من المميزات/ الثوابت الخاصة تاريخيًّا بفئة اجتماعية معينة، في قدرتها على مزج التاريخي بالمتخيل ضمن لعبة من التمفصلات، يُعَدّ القارئ طرفًا رئيسًا في تأسيسها عبر عمليات الذهاب والإياب، التي يقوم بها بين النص وسياقه التاريخي المحايث له، وبذلك تُربَط جمالية الكتابة بفاعلية التلقي المتجددة بإبدالاتها التاريخية، وهو ما أشار إليه قاسم عبده قاسم في نصه التالي: «هذا التداخل بين الأدب والتاريخ على صفحات الرواية التاريخية يستوجب المصالحة بين «الصدق الفني» و«الصدق التاريخي»، وكلما نجحت هذه المصالحة زاد نجاح الرواية التاريخية. وهذا هو الفضل المشكور للرواية التاريخية، كما جسدته الروايات التاريخية الحقيقية، وكما تجسده ظاهرة ازدهار الرواية التاريخية العربية الآن. فالرواية التاريخية تقدم التاريخ من خلال صورة فنية كلية تبث روحًا في الجسد الذي يصوره التاريخ جامدًا باردًا بفضل العناصر الفنية المتنوعة التي يستخدمها الروائي، ومن خلال السرد والحوار وغيرها من الأدوات الروائية. وهو ما يختلف عن الصرامة التي تتسم بها الدراسة التاريخية الأكاديمية. وإذا كانت وظيفة المؤرخ قد تحولت من «رواية ما حدث» إلى محاولة فهم السبب وراء ما حدث ومحاولة الإجابة عن السؤال الذي يقول: لماذا حدث ما حدث؟

فإن الروائي لم يكن مضطرًا إلى التفسير أو الإجابة عن أي أسئلة. وقد أدى تحول وظيفة المؤرخ على هذا النحو إلى النيل من «روائية التاريخ»، على حين بقيت للروائي ميزة الإفادة من التاريخ في بنيته الروائية».

فهذا التجريد هو أساس التمفصل بين أطراف الثالوث الركنية: الكاتب/ النص/ المتلقي، حسب ما حاول لويس مجرون أن ينظر له في النص التالي:

»إن المشاعر والأفكار لم يعد لها من دور إلا أن تمثل مشاعر وأفكار الجماعة. كما أن الأفراد صاروا مجرد نماذج، وهم في الأساس نماذج تاريخية. وهكذا فإن العجوز «سيدريك» في «إفانوي» لم يعد شخصية خاصة. فهو لا يحضر إلا لتجسيد الحقد الأعمى لكل ما هو «نورماند»، ليمثل حقبة بكاملها من التاريخ الاجتماعي لإنجلترا. فكل شخصية ليس لها من المصالح أو العواطف أو المشاعر إلا ما هو خاص بفئتها الاجتماعية. وبذلك يصبح مجتمع بكامله حاضرًا أمام أعيننا «بمجموعاته الخاصة ومميزاته الفاصلة». وهكذا يجري الاجتياح من قبل أولئك الذين ظلت الرواية تقصيهم: البسطاء والمتواضعون».

ويمكن على سبيل التمثيل، إسقاط بعض متضمنات المقبوس أعلاه على عناصر من مضامين المدونة محل النظر، ففي رواية «القبر المجهول» يمثل الأمير المحارب «شكرود» سيمياء الفارس النبيل في فئة حسان، أما «ديلول» فيمثل عبر مشاعره وأحلامه الحقد المكبوت لدى كل أفراد مجموعته (الزناقة) على فئات حسان والزوايا، بينما نهض الإمام سلامى، من خلال طموحه ومشاعره، بدور المجسد لسلوك المرابط الزاوي وسماته الدينية المميزة. وهكذا يمكن القول، إن هذه الرواية تمكنت من جعلنا نعيش حقبة من حياة المجتمع الموريتاني القديم بكل طيفه الاجتماعي.

كشف النظر في الأنساق السوسيو-تاريخية على صعيد المدونة المدروسة، عن سعي الروايات الثلاث إلى رصد مظاهر التطور والتحول في مقاطع تاريخية متماسة ومتعاقبة من حياة المجتمع الموريتاني

ومما تقدم، تظهر القيمة الإجرائية الواسعة لتقنية «المحتمل» في تمفصل السرد الروائي بين البعد الجمالي الفني وبين الخطاب التاريخي، فمن خلاله يتحرر الكاتب من عبء الواقعة التاريخية ليؤسس عالمًا تتشابك عبره أبعاد مختلفة؛ أيديولوجية، وجمالية، وتاريخية، وبذلك يمكن القول: إن تقنية المحتمل ليست إلا محاولة لكتابة التاريخ «المغمور» بمنطق وعقلانية جديدة، تتجاوز الواقع في تجزئته لتكوين رؤية متعددة المداخل عن بنيته الاجتماعية، في حركيتها الداخلية وعواملها المحركة وعلائقيتها الاجتماعية.

أما تقنية القناع فيلجأ إليها الكاتب كلما كان النص متشابكًا مع سياقه السياسي، وبعبارة أخرى، عندما تصبح الأيديولوجيا مؤسسة لما قبليات النص الروائي، وتهيمن على مسارها السردي العام، كما هو الأمر في رواية «الأسماء المتغيرة»، فهذا القناع يحاول أن يخلق مسافة بين الكاتب وروايته، وبين الرواية في بعدها الفني الإبداعي وبين التاريخ في حرفيته وإستاتيكيته، ويرى بعض أن لجوء الكاتب إلى تقنية القناع للفرار من تزييف الواقع يأتي بنتائج عكسية؛ لأنه حين يوغل في رمزيته (باستخدام رموز تاريخية قديمة) يقوده ذلك إلى تشويه هذا الواقع وإفراغه من رسالته الإيجابية المباشرة، والدينامية المتولدة من صدمة حداثته.. وإلى جانب هذا المفهوم/ القناع، يستخدم بعضٌ مصطلح المرآة كمعادل لمفهوم القناع، وفي هذا السياق، يعدِّد إحسان عبَّاس أنواعًا من المرايا، من أكثرها شيوعًا:

- «مرايا الشخصيات التاريخية: زيد بن علي، وزرياب، والحجاج، ومعاوية، ووضاح اليمن، وأبو العلاء.
- مرايا شخصيات غير محددة بزمان أو مكان: الطاغية، والسياف، ورجل يروي، والفقير والسلطان، والممثل المستور، وفارس الرفض، وشاهد مقتل الحسين.
- مرايا شخصيات رمزية: عائشة.
- مرايا شخصيات معاصرة: خالدة.
- مرايا المجسدات: رأس الحسين، وحسد العاشق.
- مرايا زمانية: الحاضر، والوقت، والزمان المكسور، والحلم، والتاريخ، والقرن العشرون، وجثة الخريف، و(العين) والزمن؛
- مرايا مكانية: مسجد الحسين، وبيروت، والطريق، والأرض.



- مرايا الأشياء: الكرسي، والغيوم، والزلاجة السوداء.
- مرايا مجردات: السؤال، والطواف، والنوم.
- مرايا أسطورية: أوفيوس.

وتتميز رواية «الأسماء المتغيرة» بأنها تنشطر إلى مرحلتين متداخلتين ومختلفتين؛ يهيمن على المرحلة الأولى تقنية المحتمل، أما الرحلة الثانية فيسودها تقنية القناع. كما تتميز أيضًا بأن السارد هو إحدى شخصيات قسمها الثاني، أو بمصطلح ج. جينت: ويبرز فيها على مستوى شخصياتها خطان سرديان مختلفان؛ أحدهما تستقطبه شخصية سفيل بوجناح، وهو شخصية متخيلة، وقد ساعد ذلك الكاتب على حرية المناورة، وعلى أن يسند لها أدوارًا مختلفة، وأن تعكس ثيمات إنسانية غنية بدلالاتها الرمزية (المعاناة، والتمرد، والإنسانية...)، وهو ما جعلها ناظمًا محوريًّا، تتمفصل حوله مختلف التحولات الاجتماعية والسياسية والتاريخية، التي عكستها الرواية في مسارها المتعدد التعاريج، أما الخط السردي الثاني فقد تمحور حول الشخصيات/ القناع (الطيب، بوعمامه، عالي شيخو...) المشدودة إلى أدوارها السياسية، فشكلت إطلالاتها السردية بؤرًا تاريخية، تتحدث عبر كرونولوجية الحدث السياسي (الصراع النقابي والحركي مع شركة مافيرما والحكومة...)، وبذلك يطغى التاريخ على أدبية الرواية، فيصبح طافيًا على السطح، ذا دلالة أحادية قائمة على الواقعة وموقعها الزمني الإحداثي. وهو ما يحيلنا عليه المسرودات المتعلقة بحوار المتدربين: «افتحوا الراديو لنسمع نشرة الأخبار المسائية...»، وكذلك عرض البرنامج السياسي للحركة: «إن الخاصية الأولى للثورة التي نحن بصددها، أو بصدد نوعية الجماهير بعبارة أصح، فهي: أن حركتنا تختلف جذريًّا عن حركات المجاهدين والحرمويين»، كما يندرج فيه بداية الفقرة المتعلقة ببوعمامة: «نزل أبو عمامة من شاحنة واقفة في مركز نواكشوط (لكصر) بعد رحلة استغرقت شهورًا في الولايات الشرقية من موريتانيا».

من المؤكد، أن تحكم التاريخ «التوثيقي» في المسار السردي يحد من قدرة الكاتب على تحرير النص من هيمنته، ومن تركه ينمو وفق لعبة المحتمل والممكن، التي تقوم على كسر خطية الزمن القصصي، وفتح الحدث على كل احتمالاته الممكنة، بينما يقف السرد الوقائعي عائقًا؛ بسبب التصاقه بالحدث التاريخي، في وجه هذه المرونة الخلاقة، التي تسمح للراوي بالانزياح عن موقع الكاتب، ومن ثم تتحرر الشخصية الروائية من هيمنتهما معًا، فإذا بها تتحدى سلطة الكاتب الأيديولوجية وما قبليات الكتابة، وتفصح مع تجربة التلقي عن رؤى ودلالات غير متوقعة، وتفضي في تجربتها الروائية إلى نتائج مغايرة لمواقف الكاتب البدئية الافتراضية.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com

وثيقة الأخوة الإنسانية:

السلام بين الديانات في عالم مضطرب

ريتا فرج باحثة وكاتبة لبنانية

بقيت العلاقات بين المسيحية والإسلام متوترة لأوقات تاريخية طويلة، وظلت محكومة لحقب متأخرة بالجدال والردّ العقائدي، القائم على احتكار الحقيقة الدينية والاصطفاء الخلاصي، وإن ظهرت مساحات مشتركة بينهما تؤسس للتعارف المتبادل والحوار الديني خلال التاريخ الكلاسيكي والمعاصر.

قفز المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢- ١٩٦٥م) قفزات هائلة تجاه المسلمين واليهود وكذلك الهندوسية والبوذية في بيانه «حول علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية» (Nostra Aetate)؛ فإلى جانب الاعتراف بهم كمؤمنين موحدين، وباحثين عن «السر الإلهي»، أُدرجوا في منظومة الخلاص والأخوة الشاملة النافية للتميز: «لا نستطيع أن ندعو الله أبا الجميع إذا رفضنا أن نسلك أخويًّا تجاه الناس المخلوقين على صورة الله. فعلاقة الإنسان بالله الآب وعلاقته بأخوته البشر مرتبطتان إلى حد أن الكتاب (الإنجيل) يقول: «إن من لا يحب لا يعرف الله» (١ يوحنا ٨/٤). أدركت الكنيسة الكاثوليكية أنه لا بد من المصالحة مع العالم وقيم الحداثة، بعد العصور الظلامية الطويلة وإثر الحروب المديدة التي خيضت تحت راية الصليب، سواء في أوربا أم إبان الحروب الصليبية، فاعتذرت في مجمعها عن كل هذا «العنف الديني» مؤسِّسةً بذلك لذاكرة غفرانية تجاه الذات والآخر.

إن المؤسسات الدينية الإسلامية الرسمية، وعلى رأسها الأزهر، مطالَبة اليوم بالتأسيس لثورة داخلية تُخرج المسلمين من الانغلاق الديني، وتتقدم بهم نحو قيم الحداثة والإجابة عن تحديات العصر والعالم؛ هذا المشروع الإصلاحي الضخم لا بد منه- كما حدث مع «الأصولية الكاثوليكية» التي فككها كبار الفلاسفة الأوربيين واللاهوتيين المجددين؛ من أجل الابتعاد التدريجي من «الإسلام الأصولي»، و«إسلام السلف»، و«إسلام الفقهاء»، والعودة إلى الجذور الحقيقية في المسائل الدينية الرئيسة ومن ضمنها الرؤية القرآنية تجاه «أهل الكتاب» شركاء المسلمين في التوحيد.

عرفت العلاقة بين الأزهر الشريف والفاتيكان، حالات من المد والجزر. قام الطرفان بمبادرات لا بأس بها تجاه الآخر، لكن شابهها الكثير من الحذر وأحيانًا القطيعة والابتعاد، ولا سيما إثر السجال الذي دار حول ما قاله البابا بنديكتوس السادس عشر (Benedict XVI) (٢٠٠٥- ٢٠١٣م) عن الإسلام، وما رافقه من احتجاجات وتوضيحات.

أسس اللقاء بين البابا فرنسيس (Francis) (٢٠١٣-)، رأس الكنيسة الكاثوليكية، وشيخ الأزهر الإمام أحمد الطيب، الذي حدث خلال ثلاثة أيام (٣-٥ فبراير/ شباط ٢٠١٩م) في الإمارات العربية المتحدة، بدعوة بادر إليها الشيخ محمد بن زايد ولي عهد أبوظبي، لتاريخ جديد في العلاقات الإسلامية- المسيحية، وفتح آفاقًا للتلاقي بينهما، كُلِّلت بالتوقيع على «وثيقة الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش المشترك»، التي قارنها بعضٌ بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ «لكنها هنا قائمة على القيم الدينية والأخلاقية مثل الرحمة والمحبة والإنصاف وقبول الآخر ومعاملة البر والقسط، وتقصُد السلام والأخوة بكل سبيل».

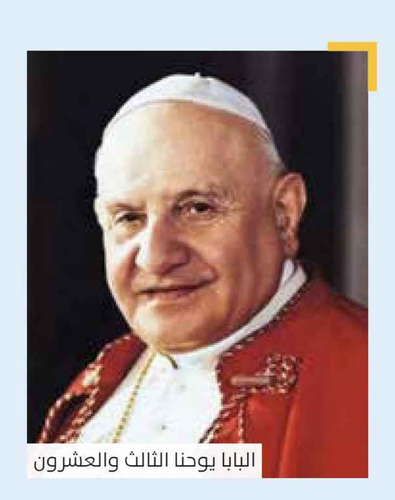
تسعى هذه الورقة إلى تقديم قراءة تحليلية لـ«وثيقة الأخوة الإنسانية»، وتحاول قبل هذه القراءة الإحاطة بعدد من المحطات التاريخية التي رافقت العلاقات الإسلامية- المسيحية، وبخاصة العلاقة بين الفاتيكان والإسلام، وتتحقق من فرضية مفادها: أن «وثيقة الأخوة»، على أهميتها من المنظور الحواري والإنساني/ الديني، شكلت تراجعًا في العديد من مواقفها للفاتيكان، إذا ما قورنت بوثائق المجمع الفاتيكاني الثاني، ومع ضرورة الإقرار باختلاف السياقات التاريخية بين الحدثين التاريخيين، لكننا نرى أنها صِيغَت بعقلية دينية محافظة، واتخذت مواقف سلبية تجاه غير المؤمنين واللاأدريين والملحدين، ولم تكن لغتها واضحة تجاه أبناء الديانات الأخرى كاليهودية على سبيل المثال.

أولًا- العلاقات الإسلامية- المسيحية: الفاتيكان والإسلام

مرت العلاقات بين الفاتيكان والعالم الإسلامي بمراحل سيئة وأخرى بالغة السوء، وقد وصلت إلى ذروتها عندما أعلن البابا أوربانوس الثاني (Urban II) عام ١٠٩٥م الحروب

الصليبية (حروب الفرنجة كما سمّاها العرب والمسلمون)، تحت راية حماية الأراضي المقدسة، التي استمرت حتى عام ١٤٩٢م. في عام ١٢١٢م، قام تحالف من دول مسيحية عدة بتوجيه من البابا إينوسنت الثالث (Innocent III) لطرد المسلمين الأندلسيين من إسبانيا، ونجح هذا التحالف في معركة «لاس ناباس دي تولوزا» (las Nabas de Tolosa)، كما يسميها المؤرخون الإسبان، وذلك نسبة إلى بلدة إسبانية تقع بالقرب من ساحة المعركة، أو معركة «العقاب» كما يسميها المؤرخون المسلمون، نسبة إلى اسم قلعة كانت قائمة في الموقع. وبعد سقوط القسطنطينية، على يد الأتراك (محمد الفاتح) عام ١٤٥٣م، حاول البابا نيكولاس الخامس (Nicholas V)، ومن بعده البابا بيوس الثاني (Pius II)، إعداد حملة صليبية إيطالية، ولكن لم تلقَ دعوة أي منهما تجاوبًا يذكر.

بدأت المرحلة الجيدة مع الإسلام مع انطلاق «المجمع الفاتيكاني الثاني» (١٩٦٢-١٩٦٥م) الذي دعا إليه البابا يوحنا الثالث والعشرون، ومع أن الأسباب التي دعت إلى عقده كانت متعددة، فإن الرغبة في استكمال العملية التي بدأها المجمع الفاتيكاني الأول، وفي جعل الكنيسة أكثر انفتاحًا على العالم كانت المهيمنة على تلك الأسباب. دشن هذا المجمع لأساس الاعتراف المسيحي بالإسلام في بيانه حول «علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية» الذي جاء


البابا يوحنا الثالث والعشرون

فيه: «وتنظر الكنيسة بعين الاعتبار أيضًا إلى المسلمين الذين يعبدون الإله الواحد الحي القيوم الرحيم الضابط الكل خالق السماء والأرض المكلم البشر. ويجتهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما يخضع له إبراهيم الذي يُسند إليه بطيب خاطر الإيمان الإسلامي. وإنهم يجلُّون يسوع كنبيٍّ وإن لم يعترفوا به كإله، ويكرِّمون مريم أُمَّه العذراءَ كما أنهم يدعونها أحيانًا بتقوى. علاوة على ذلك فإنهم ينتظرون يوم الدين عندما يثيب الله كل البشر القائمين من الموت؛ ويعتبرون أيضًا الحياة الأخلاقية، ويؤدون العبادة لله لا سيما بالصلاة والزكاة والصوم. وإذ كانت قد نشأت، على مر القرون،


«المجمع الفاتيكاني الثاني» (١٩٦٢-١٩٦٥م)

منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمع المقدس يحضّ الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بالخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معًا العدالة الاجتماعية والخيور الأخلاقية والحرية لفائدة الجميع». هنا من الضروري أن نذكّر بالجهود الكبيرة التي قام بها الراهب الماروني الأب يواكيم مبارك (١٩٢٤- ١٩٩٥م) في المجمع الفاتيكاني الثاني من أجل عدّ الفاتيكان الإسلامَ في مثلث الديانات التوحيدية، وهو ما شكل خروجًا تاريخيًّا على تراث الحروب الصليبية وسياسة التنكر الكامل للمسلمين. وفي وثيقة المجمع الفاتيكاني الثاني المعنونة «نور الأمم» (Lumen Gentium) أُدرج المسلمون في الخلاص الآخروي، حيث يرد ما يلي: «ولكن تصميم الخلاص يشمل الذين يعترفون بالخالق، ومن بينهم أولًا المسلمون الذين يقولون: إن لهم إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الإله الواحد الرحيم، الذين سيدين البشر في اليوم الأخير».

أعد الأب جوزيف كوك (١٩١٧- ١٩٨٦م) والفيلسوف الفرنسي لويس غارديه (١٩٠٤- ١٩٨٦م) دراسة قدَّم لها الكاردينال باولو ماريللا (١٨٩٥- ١٩٨٤م)، المسؤول السابق عن «الأمانة العامة لشؤون غير المسيحيين» في الفاتيكان، جاء فيها: «يجب أن نعترف وبكل شجاعة وصدق، أن المسلمين لم يلاقوا من العالم المسيحي إلّا القليل من التعاطف والودّ... وقليلون هم الذين أوليناهم العناية الكافية... وحتى اليوم، وفي أكثر الأحيان، عرف المسلمون العالم الغربي من خلال الأنظمة الاستعمارية، وباختصار، يجب أن نعي وبكل موضوعية أن المسيحيين لم يحققوا بعد، كمجموعة، الشرط الأول والأهم الذي يؤهلهم لأن يكونوا موجودين وحاضرين في عالم المسلمين كما هو، وعلى حقيقته... وعلى هذا الأساس فإن الحوار لن يكون ممكنًا طالما أن مثل هذا الجهد لم يُبذل بعد». جاء في الدراسة أيضًا: «لقد ساد بين المسلمين والمسيحيين ماضٍ مؤلم سيطر عليه الاقتتال والعداوة، فيما عدا بعض أجزاء العالم الإسلامي التي بقيت جغرافيًّا بعيدة من الغرب المسيحي، لدرجة أن المجموعتين انطوتا على نفسيهما، وبقي كل منهما محافظًا على موقفه، ومثل هذا الوضع لا يشجع على الحوار إطلاقًا، ويجب أن نعمل على تجاوزه، وعلينا نحن المسيحيين أن نبدأ الخطوة الأولى من دون أن نحاول معرفة ما إذا كان هذا منطقيًّا في نظر الحكمة الإنسانية».

أسس «الأمانة العامة لشؤون غير المسيحيين» البابا بولس السادس (Paul VI) عام ١٩٦٤م، وأعيد تسميتها عام ١٩٨٨م لتصبح «المجلس البابوي للحوار بين الديانات» يرأس المجلس المكوَّن من ٣٠ عضوًا من الأساقفة والكرادلة، كبير الأساقفة، يجتمعون في جلسة مكتملة كل سنتين أو ثلاث سنوات. ويُعهد إلى هذه المؤسسة المسؤوليات الآتية:

١. تعزيز التفاهم والاحترام والتعاون على نحو متبادل بين الكاثوليك وأتباع الديانات الأخرى.
٢. تشجيع دراسة الديانات.
٣. تعزيز إعداد الأشخاص المكرسين للحوار.

أصدر المجلس عام ١٩٨٤م وثيقة سماها «موقف الكنيسة تجاه أتباع الديانات الأخرى: تأملات وتوجيهات حول الحوار والإرسالية» حدد فيها أربعة أنواع للحوار:

١. حوار الحياة، وهو عبارة عن مشاركة تجربة الحياة الشخصية مع الطرف الآخر.
٢. حوار الأعمال، وهو يتعلق بمشاركة الأعمال مع الآخرين والتعاون معهم في سعيهم من أجل أهداف إنسانية أو اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية.
٣. حوار الخبراء، حيث تتقابل التراثات الدينية وتتعمق وتُثرى بوساطة تطبيق الخبراء لخبرتهم على المشاكل المشتركة قيد البحث.
٤. حوار التجربة الدينية، حيث بإمكان أتباع الديانات المختلفة أن يتشاركوا في تجاربهم الإيمانية بتواضع وحسن نية.

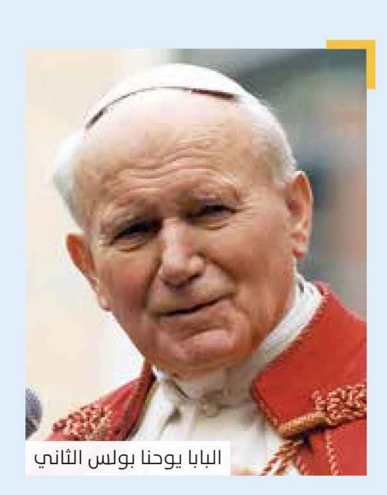
فتح هذا الموقف الفاتيكاني بوابات الكنائس الأخرى على الإسلام، ولعل أهمها بوابة مجلس الكنائس العالمي الذي أنشأ في عام ١٩٧١م دائرة للحوار مع الديانات، وخصوصًا مع الإسلام. وكان المجلس قد أقام في مارس/ آذار ١٩٦٩م أول مؤتمر له في بلدة كارتيني مخصص لموضوع الحوار بين الديانات على المستوى العالمي. وبعد عشر سنوات، في عام ١٩٧٩م، صدرت عن المجلس وثيقة تضمنت المبادئ العامة للحوار مع أهل الديانات الحية، حاولت إبراز القضايا الفقهية- اللاهوتية والقضايا العملية للحياة المشتركة بين المؤمنين بالديانات المختلفة.

تحتوي رسالة البابا يوحنا بولس الثاني (١٩٢٠- ٢٠٠٥م) عام ١٩٩٠م المعنونة بـ«رسالة الفادي» على أكثر تعاليم الكنيسة الكاثوليكية تقدمًا وموثوقية حول الحوار بين

الديانات. جاء في الرسالة تحت محور «الحوار مع الإخوة من ديانات أخرى» الآتي: ينفتح حقل واسع أمام الحوار الذي يمكنه أن يأخذ أشكالًا وتعابير عديدة: بدءًا بالتبادل بين اختصاصيين في التقاليد الدينية، أو بين ممثلين رسميين لها، حتى التعاون في ترقّي القيم الدينية الكامل والمحافظة عليها، وعلى مشاركة الاختبارات الروحية الخاصة، إلى ما اتفق على تسميته بـ«حوار الحياة» الذي من خلاله يشهد المؤمنون المنتمون إلى مختلف الديانات الواحد أمام الآخر، في الحياة اليومية، عن قيمهم البشرية والروحية، ويتعاونون بها على الحياة ليؤسّسوا جماعة أكثر عدلًا وأكثر أخوّة».

تأزمت العلاقات بين الأزهر والفاتيكان منذ عام ٢٠٠٦م؛ بسبب ما أثارته كلمة البابا السابق بنديكتوس السادس عشر من ردود أفعال في العالم الإسلامي، على خلفية استشهاده بأحد الفلاسفة الذي ربط بين الإسلام والعنف، لكن الحوار عاد عام ٢٠٠٨م. غير أن التأزم طبع عام ٢٠١١م بعد تصريحات البابا بنديكتوس حول تفجير كنيسة القديسين في الإسكندرية في شهر يناير/ كانون الثاني من العام نفسه، طالب فيها بحماية المسيحيين في مصر، وهو ما عَدَّه شيخ الأزهر الإمام أحمد الطيب تدخلًا في الشؤون المصرية. اسْتُؤْنِفَت العلاقات عام ٢٠١٦م بمبادرة من الفاتيكان، تُرجمت بلقاء بين البابا فرنسيس والإمام أحمد الطيب في مايو/ أيار ٢٠١٦م، وبزيارة لاحقة للبابا لمصر في شهر إبريل/ نيسان ٢٠١٧م التقى فيها الإمام الطيب وشارك في مؤتمر الأزهر العالمي للسلام.

أعطى اللقاء التاريخي بين بابا الفاتيكان وشيخ الأزهر في أبوظبي في فبراير/ شباط ٢٠١٩م دفعًا كبيرًا للعلاقات الإسلامية- المسيحية، التي شهدت حالة من التشنج في حقبة البابا بنديكتوس، وجاء التوقيع على «وثيقة الأخوة الإنسانية» ليستكمل مسيرة التلاقي بين أكبر ديانتين في العالم. فما أبرز النقاط التي طرحتها الوثيقة لجهة الحوار الديني والعلاقة بين الديانات وقضايا العالم المعاصر وتحدياته؟ وهل شكلت بعض أفكارها بالنسبة للفاتيكان تراجعًا عن وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني؟ وما السياقات التاريخية المعاصرة التي طبعتها؟ يأتي القسم الثاني من هذه الورقة في محورين؛ الأول: قراءة وتعقيب على وثيقة الأخوة الإنسانية، والثاني، تحليل السياقات والتحديات المرافقة لها.


البابا يوحنا بولس الثاني

ثانيًا- وثيقة الأخوة الإنسانية: الأفكار، والسياقات والتحديات

١. قراءة وتعقيب على «وثيقة الأخوة الإنسانية»

جاءت «وثيقة الأخوة الإنسانية»، المؤلفة من المقدمة والوثيقة والخاتمة، التي وقع عليها قداسة البابا فرنسيس وشيخ الأزهر الإمام الدكتور أحمد الطيب، يوم ٤ فبراير (شباط) ٢٠١٩م، في أبوظبي، محملة بالمعاني والدلالات؛ فلم تنحصر أفكارها بشؤون الحوار الإسلامي- المسيحي وثقافة العيش المشترك وضرورته في الأزمنة الصعبة التي نمرُّ بها، فإلى تأكيدها الخطوط العريضة لهذين الموضوعين الحيويين، تطرقت إلى قضايا عالمية تشغل مجتمعاتنا المعاصرة، كالفقر والتهميش، والمهاجرين، والحروب، والتعصب الديني، والصراعات الدولية والتقدم العلمي والتكنولوجي ومخاطره، وافتقاد عدالة التوزيع للثروات الطبيعية، والإرهاب، والحرية والتعددية والاختلاف في الدين، والعلاقة بين الشرق والغرب، والمرأة والطفل والمسنين.

إنه لأول مرة في تاريخ العلاقات الإسلامية- المسيحية، تلتقي مرجعيتان دينيتان كبريان وتوقعان على وثيقة من هذا النوع، ولا ريب أن هذا الحدث التاريخي سيكون له تأثير إيجابي، في مساحات العيش المشترك بين المسلمين والمسيحيين، وهي مساحات عميقة وحاضرة في ذاكرتنا وفي التاريخ والمعيش.

أشارت الوثيقة إلى أن «الإيمان المؤمن» يدفع إلى أن «يرى في الآخر أخًا له، عليه أن يُؤازرَه ويُحبه. وانطلاقًا من الإيمان بالله الذي خلق الناس جميعًا وخلق الكون والخلائق وساوى بينهم برحمته، فإن المؤمن مدعوٌّ



البابا وشيخ الأزهر يوقعان وثيقة الأخوة

للتعبير عن هذه الأخوة الإنسانية بالاعتناء بالخليقة وبالكون كله، وبتقديم العون لكل إنسان، ولا سيما الضعفاء منهم والأشخاص الأكثر حاجةً وعوزًا». لقد نظرت الوثيقة في مقدمتها إلى الآخر بوصفه شريكًا، والشراكة هذه لا يجب أن تنحصر باللقاء الأخوي/ الديني والروحي، بل تستدعي مساعدة كل إنسان بحاجة إلى العون، بصرف النظر عن عرقه أو إثنيته أو دينه. ترتكز المسيحية والإسلام على قيم الرحمة بين بني البشر، ويمكن ملاحظة ذلك في الأناجيل والقرآن الكريم، وصحيح أن تاريخ الديانات مشوب بالعنف والصراع العقائدي، لكن بين طيات هذا التاريخ وفي مساراته مساحات مضيئة، خارج مقولات التأكيدات المطلقة بامتلاك «الحقيقة الدينية» التي سُفكت من أجلها الدماء، إبان الحروب الدينية في أوربا، والصراعات الإسلامية- الإسلامية، أو ما يُعرف بالصراع السُّني- الشيعي الذي دخل منذ عام ٢٠٠٣م في مرحلة جديدة من الاحتداد المذهبي والتشنج.

تشدد الوثيقة على أن الله «خلق البشر جميعًا متساوين في الحقوق والواجبات والكرامة، ودعاهم للعيش كإخوة فيما بينهم ليعمروا الأرض، وينشروا فيها قيم الخير والمحبة والسلام»؛ وتدعو «كل مقتدر وميسور» إلى مد يد العون للفقراء والبؤساء والمحرومين والمهمشين «للتخفيف عنهم». ثمة إقرار ديني بأن جميع البشر متساوون، وهذه مسألة ليست بعيدة من روحية المسيحية، دينيًّا وعقائديًّا، وقد ثبت إصدار وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني هذا التوجه، وليست بعيدة من الإسلام الذي ساوى بين جميع البشر، فلم يضع القرآن تراتبية أو أفضلية على أساس الأعراق، وإنما على أساس درجة الإيمان، وحضّ على ثقافة الاختلاف كما هو واضح في هذه الآية القرآنية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (سورة الحجرات - الآية ١٣).

يعدّ مبدأ التعدد ركنًا رئيسًا من أركان الإسلام القرآني، والرسالة الأصيلة للمسيح والكنيسة هي ملاقاة الغريب/ الآخر واحتضانه ومحبته. إن منظومة القيم الداعية إلى مساندة من هم بحاجة تشكل جزءًا أصيلًا من الخطاب المسيحي والإسلامي، وقد يرى بعضٌ أنها تشكل للإسلام ثورة، على اعتبار أن الزكاة والصدقات تنحصران في أبناء الدين نفسه، لكن نظام التكافل ومساعدة غير المسلمين واسع، بتوسيع الصدقات تحت عناوين «الفقير والمسكين وابن السبيل» التي وردت في القرآن كما ورد في سورة التوبة﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ الله وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com



حسن عجمي
باحث لبناني

الحضارة فن إنتاج السلام

السلام ماهية الحضارة والعدالة والإنسان. والمعتقدات فقط التي تُؤسِّس للسلام تُشكِّل المعارف الحقيقية والحقة. أما النزاعات والحروب فنقائض الإنسان والمعارف والحضارة. الإنسان مشروع تحقيق الإنسانية القائمة على مبادئ السلام والعدالة. فالحضارة ظاهرة مستقبلية لا تتحقق سوى بانتصار السلام وسيادته.

الحضارة تنوع ثقافي: الحضارة فن إنتاج ثقافات متنوعة. فكلما ازداد التنوع الثقافي ازدادت درجة الحضارة ورُقيّها. هذا لأنَّ التنوع الثقافي يتضمن قبول الاختلاف السلوكي والمعرفي والعقائدي وهو ما يدلّ على الارتقاء الحضاري. من هنا لا حضارة حقة بلا تنوع ثقافي واختلاف معرفي وعقائدي وسلوكي؛ لذلك نجد أنَّ المجتمعات التي تقبل المهاجرين المنتمين إلى ثقافات مختلفة تُعَدّ أرقى حضاريًّا من المجتمعات التي ترفض المهاجرين إليها. فبفضل اختلاف وتنوع المهاجرين تتطور آليات إنتاج المعارف والسلوكيات ما يُؤسِّس لاستنهاض الدول التي تشجِّع الهجرة إليها؛ لذا تعتمد العديد من الدول سياسة قبول المهاجرين لكي تستعيد حيويتها بقلوب وعقول جديدة.

المجتمعات التي ترفض التنوع الثقافي والاختلاف السلوكي مجتمعات مُغلَقة ومصيرها الانعزال التام فالاضمحلال، بينما المجتمعات التي تقبل التنوع وتُنتِج الاختلاف السلوكي والمعرفي مجتمعات منفتحة قابلة للتجدّد والاستمرار؛ لذا لا تستمر الحضارة سوى بقبول الاختلاف والتنوع ما يؤكّد أنَّ الحضارة فن إنتاج ثقافات متنوعة وتطوير تلك الثقافات. أما الثقافة فهي فنون إنتاج المعلومات الصادقة والمفيدة ونشرها بين الناس فلا ثقافة بلا صناعة للمعلومات الصادقة وتوزيعها بين جميع الأفراد.

الآن بما أنَّ الحضارة فن إنتاج ثقافات عديدة ومتنوعة بينما الثقافة فن صياغة المعلومات الصادقة والمفيدة نظريًّا وعمليًّا وتوزيعها بين الجميع، إذن الحضارة فن بناء المعلومات الصادقة والمفيدة ونشرها؛ لذلك المجتمعات المتحضرة هي المُنتِجة للمعلومات المفيدة والصادقة والناجحة في نشرها بين أفرادها ما يتضمن أنَّ المجتمع المتحضر هو المُنتِج للمعارف والعلوم والمبني على مبادئ إنسانية تسمح بنشر المعلومات بين الجميع كمبادئ حرية التفكير والتصرّف ومبادئ العدالة كالمساواة التي تسمح بصياغة المعارف والعلوم بلا رقيب أو قيود. هكذا ينجح هذا التحليل للحضارة والثقافة في تفسير لماذا المجتمعات المتحضرة تنتج المعرفة والعِلم وتسودها الحقوق الإنسانية المتمثلة في الحريات والمساواة. فهذه المجتمعات متحضرة بإنتاجها للعلوم والمعارف وبسيادة الحقوق الإنسانية فيها؛ لأنَّ الحضارة فن إنتاج الثقافات المختلفة بينما الثقافة فنون صياغة المعلومات المفيدة والصادقة ونشرها بتساوٍ بين جميع المواطنين.

لكن ثمة معلومات صادقة ومفيدة عديدة لم تُكتشَف بعد. علمًا أنَّ الحضارة فن إنتاج المعلومات الصادقة والمفيدة ونشرها، إذن الحضارة آلية صناعة المعلومات غير المُكتشَفة أي الحضارة فن بناء المعلومات الجديدة المُتكونة في المستقبل. بذلك الحضارة ظاهرة مستقبلية معتمدة على قراراتنا الإنسانوية كقرارات إنتاج المعارف والعلوم والأخلاقيات المفيدة والصادقة ونشرها بتساوٍ بين الجميع. هكذا لا حضارة بلا علوم وفلسفات وأخلاقيات مستقبلية جديدة تحرّرنا من سلطة النماذج الفكرية الماضوية، وهو ما يدلّ على أنَّ الحرية صفة أساسية من صفات الحضارة وسيادتها. الحضارة الحقة حضارة سوبر مستقبلية بمعنى أنها الحضارة التي سوف تتكون

في المستقبل على ضوء ما يصوغ الإنسان من أخلاقيات وسلوكيات ومعارف وعلوم في المستقبل وإلا كانت حضارة سجينة الماضي وصراعاته. والحضارة التي لن تولد في المستقبل لم تولد أصلًا لأنَّ جيناتها الثقافية مُبرمَجة على قتل ذاتها. يولد التاريخ الإنساني والحضاري في المستقبل وإلا لن يولد أبدًا تمامًا كما تؤكِّد الفلسفة السوبر مستقبلية. فالذي يخسر المستقبل يخسر الحاضر والماضي معًا.

الحضارة سيادة السلام

إن كانت الحضارة فن إنتاج ثقافات متعددة ومختلفة، علمًا أنه من المستحيل نشوء ثقافات متنوعة والحفاظ عليها بلا وجود سلام، إذن الحضارة فن صناعة السلام. فغاية الصراعات والحروب تدمير ثقافة الآخر وبذلك الصراعات والحروب نقيض الحضارة الكامنة في إنتاج وتطوير الثقافات. من هنا من دون سلام أهلي وسلام بين الأنظمة السياسية يستحيل أن تنشأ الحضارة وأن تستمر وتتطور. السلام ضرورة وجودية فمن دونه تقاتل وتقتل الثقافات بعضها بعضًا فيزول الاختلاف المعرفي والتنوع السلوكي ما يُحتِّم انهيار الحضارة وزوالها.

كما أنَّ السلام ضروري لوجود الحضارة وتطورها بتطور صياغة الثقافات المتنوعة، السلام أيضًا ضرورة معرفية؛ لأنه يؤسِّس لإنتاج المعارف والعلوم التي من دونها لا توجد حضارة أصلًا. فبما أنَّ الحضارة فنون صناعة الثقافات المتنوعة، علمًا أنَّ المثقفين والمبدعين والعلماء يُشكِّلون ثقافات متعددة ألا وهي ثقافات المثقفين والمبدعين والعلماء، إذن الحضارة فنون إنتاج هذه الثقافات أيضًا. وبذلك الحضارة تبني ثقافات المبدعين والعلماء فتصوغ كل إبداع ثقافي أو علمي وهو ما يتضمن أنَّ الحضارة أساس صياغة المعارف والعلوم التي تنتجها ثقافات العلماء والمبدعين. لكن لا حضارة بلا سلام؛ لذلك لا معارف ولا علوم ولا إبداع بلا سلام. هكذا السلام يُكون العلوم والمعارف إضافة إلى الإبداعات الأخرى لأنَّ السلام ماهية الإنسان والحضارة.

الإنسان ظاهرة سلام مستقبلية

الإنسان كائن سلام مستقبلي. تُؤكِّد الدراسات السيكولوجية والاجتماعية المعاصرة أنَّ الأطراف المتقاتلة في الصراعات والحروب تُصاب بأمراض نفسية وجسدية تؤدي إلى دمار أعداد هائلة من الأفراد الذين شاهدوا أو شاركوا في النزاعات المسلحة وهو ما يؤدي بدوره إلى تفكيك العوائل وانهيار البنيات الاجتماعية الأساسية. هكذا جينات الإنسان البيولوجية ترفض النزاع والحروب. ولذلك حين يشاهد أو يشارك الفرد في القتال والقتل يتعرض إلى أمراض نفسية وعقلية وجسدية أيضًا من جراء رفض جيناته البيولوجية مشاهد النزاع والمشاركة في قتل واقتتال. فالتفسير الوحيد لعودة المقاتلين والمتقاتلين بتلك الأمراض هو أنَّ جيناتنا البيولوجية رافضة للعنف والقتل والحروب وهو ما جعل تلك الأمراض تنتشر عالميًّا بين مشاهدي النزاعات والحروب والمشاركين فيها بمعنى أنها مشتركة بين جميع البشر والشعوب. كل هذا دليل صريح وقوي على أنَّ الإنسان مخلوق رافض للنزاع والحروب وساعٍ إلى السلام وهو بذلك كائن سلام مستقبلي. من هذا المنطلق، الحروب التي سادت في تاريخ البشرية هي نقائض الطبيعة الإنسانية الهادفة إلى تحقيق السلام.

الإنسان قرار عقلاني مستقبلي مُنتِج للسلام على ضوء القِيَم، كقِيَم العدالة والحرية والمساواة والمعرفة والمحبة. لكن القرار العقلاني هو قرار السلام لأنَّه من دون سلام لا توجد حضارة، فلا يوجد إنسان. من هنا الإنسان كائن سلام. الإنسان مشروع صياغة الإنسانية القائمة على الأخلاق العالمية المشتركة بين الجميع. بذلك الإنسان قرار إنسانوي معتمد على الاعتقاد بالقِيَم الإنسانية واحترامها. وبما أنَّ الإنسان مشروع بناء الإنسانية، وأي مشروع لا يتحقق سوى في المستقبل، إذن الإنسان ظاهرة مستقبلية وهو ما يُحرّره من الأكاذيب الماضوية فيدفع به نحو قبول الآخر والتطور. إن لم يكن الإنسان مشروعًا مستقبليًّا فحينئذٍ سيُسجَن في الماضي وهو ما يُحتِّم القضاء على إنسانية الإنسان الكامنة في الحرية والتطور. الإنسان كائن سوبر مستقبلي؛ لأنه لا يتشكّل سوى في المستقبل على أساس ما يُنتِجه من ثقافات ومعارف وعدالة وأخلاق مستقبلية. فبلا سوبر مستقبلية الإنسان يخسر الإنسان إنسانيته؛ لأنَّ سوبر مستقبليته معتمدة على أنه يتكون فقط في المستقبل وهو ما يحرِّره من سجون الماضي وصراعاته وحروبه الماضوية المخادعة.

نعى أوربا التنوير والأفكار الكبرى

خالد زيادة: الفكر الغربي فقدَ إيمانه بكونيّة الحداثة

يحمل المفكّر والمؤرخ اللبناني خالد زيادة راية العودة إلى تراث النهضويين العرب الكبار في أواسط القرن التاسع عشر، والانطلاق منه كمنصّة لاستئناف مشروع التحديث القومي من جديد، خصوصًا أن رموز هذا المشروع من أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وبطرس البستاني وعلي مبارك، كانوا قد بسطوا، بوضوح، أفكار الحرية والمواطنة والعدالة والدستور.

ثم إن فكر هؤلاء الرواد ومن جاء بعدهم، يمكن أن يشكّل في رأي زيادة مرجعية تنويرية حقيقية وقارّة، مع الأخذ في الحسبان هنا كل التطورات التي حصلت خلال قرن ونصف القرن من الزمن؛ يساعدنا في ذلك طبعًا أن هؤلاء الرموز، لم يجدوا تناقضًا بين إيمانهم ومعتقداتهم وبين تبنّي الحداثة الأوربية، في وقت سابق لاستخدام الدين في السياسة أو استخدامه في العداء للحداثة. بوجيز العبارة، مشروع هؤلاء الرواد التحديثي تلخِّصه -بحسب د. زيادة- عبارة خير الدين التونسي القائلة: «إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار، إلا إذا أخذوه، وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق».

وتزداد يقينيّة الدكتور زيادة بدعوته الإحيائية القومية هذه بعد اقتناعه بأنه لم يعد يرى في أوربا مصدر أفكار تنويرية كبرى تقدمها للعالم، بل على العكس، باتت تطغى دعوات الحرب على الإرهاب فيها (وفي الغرب عمومًا) على قيم الحداثة والليبرالية.. وهو لأجل ذلك ألّف كتابًا بعنوان: «لم يعد لأوربا ما تقدّمه للعرب». وله مؤلفات فكرية ونقدية أخرى مهمّة جدًّا، معظمها صدر في القاهرة وبيروت معًا، لكون زيادة كان سفيرًا للبنان في مصر وفي الجامعة العربية أيضًا، ومن أبرز كتبه نذكر: «الكاتب والسلطان.. من الفقيه إلى المثقف»، و«المسلمون والحداثة الأوربية»، و«الخسيس والنفيس»، و«العلماء والفرنسيس»، و«بوابات المدينة والسور الوهمي».

ومن ترجماته، هو الخبير بالدراسات العثمانية، نذكر الكتب: «جدول التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية»، و«نقد حالة الفن العسكري إلى القسطنطينية»، و«ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس»، و«سفارة نامة فرانسة لمحمد جلبي»... وغيرها. تجدر الإشارة إلى أن كتابه «الكاتب والسلطان.. من الفقيه إلى المثقف»، كانت قد انعقدت حوله في القاهرة ندوة شاركت فيها ثلّة من كبار مفكّري مصر وكتّابها، منهم: يحيى الجمل، والراحل السيد ياسين، وجابر عصفور، ومصطفى الفقي، وصلاح فضل، وفريدة النقاش، وسمير مرقص، وشوقي جلال، وحلمي النمنم، ونبيل عبدالفتاح، وجورج إسحاق، وأنور مغيث وغيرهم.

ما نحتاجه اليوم عروبة منفتحة وتعدّدية تقوم على نقد العروبة الاندماجية والأحادية، ونقد وتجاوز التجارب التي أدّت إلى كوارث عسكرية أفضت إلى الحروب والدمار الذي نشهده اليوم

التقينا الدكتور خالد زيادة في بيروت، بعد عودته متقاعدًا من العمل الدبلوماسي في القاهرة وكان لنا معه هذا الحوار، الذي بدأناه بالسؤال:

• إلى أي حد يمكننا القول بوجود فكر عربي معاصر؟ فأجاب:

■ حين نتساءل عن الفكر العربي المعاصر، فإن أذهاننا تذهب مباشرة إلى أسماء وليس إلى تيارات. ثمة نشاط فكري في المغرب يستند إلى المنهجيات الغربية وخصوصًا الفرنسية، إلا أننا لا نجد نشاطًا مماثلًا في مصر أو المشرق العربي، على الرغم من بعض الأسماء اللامعة؛ ففي المشرق سادت في الحقبة ما بين الحربين العالميتين التيارات الأيديولوجية القومية والاشتراكية التي طغت على التفكير المنهجي وحالت دون بروز تيارات فكرية نقدية.

وفي مصر، ازدهرت الليبرالية من أحمد لطفي السيد إلى طه حسين، رغم تحولاته التي لم تحجب صوته الحر.

كما عرفت مصر نشاطًا في ميدان الفلسفة الجامعية مع أسماء معروفة قدمت للطلاب والقراء تعريفات منهجية حول تاريخ الفلسفة والفلسفة الحديثة. وبشكل عام، فإنّ الفكر العربي الحديث قد استند إلى المرجعيات الغربيّة أو إلى مرجعية التراث الفكري العربي. وفي ستينيات القرن الماضي، برز بعض دارسي الفلسفة الذين أرادوا صوغ أفكار فلسفية مستمدة من الشخصانية أو الوجودية، لكنها كانت محدودة الأثر وقصيرة الأجل. كما برزت محاولات لاستنباط تفكير عربي من المرجعيات العربية الكلاسيكية، فكُشف عن تراث المعتزلة كتيار ديني عقلاني، كما كُتبت دراسات عدة حول ابن رشد، بوصفه فيلسوف العقلانية، وكذلك ابن خلدون الذي أثارت مقدمته دراسات كثيرة وخصوصًا حول مفاهيم العصبية والعمران وأطوار الدول.

هذا النشاط الفكري الذي عرفناه سابقًا يُعزى إلى الإعداد الجيد الذي كانت تقدمه بعض الجامعات العربية، وإلى الإيمان بمشروع فكري عربي، إلا أن ذلك كله سرعان ما تلاشى، مع تدهور مطّرد للتعليم الجامعي، وخصوصًا الإنسانيات والاجتماعيات. والتضييق الذي فرضته وتفرضه الأنظمة الأحادية على المناهج.

المشهد الفكري الراهن، لولا بعض الأسماء، يدعو إلى الإحباط، خصوصًا أن النتاج الفكري الرصين لا يصل بشكلٍ كافٍ إلى القراء. كذلك فإن المناقشات والحوارات الفكرية المعمّقة متوقفة، والمستوى الجامعي متدنٍّ.

لا بدّ إذًا من إعادة الاعتبار لتدريس الإنسانيات والاجتماعيات، وبشكل خاص تدريس الفلسفة حتى يتسنى بناء جيل قادر على التفكير الحرّ.

• في كتابك «لم يعد لأوربا ما تقدمه للعرب»، تطرح أهمية العودة لإنتاج مشروع نهضوي خاص بالوطن العربي، بعيدًا من التقليد واللهث وراء الآخر، فأوربا حسب قولك، لم تعد منتجة للأفكار الكبرى التي أنتجتها وأثّرت من خلالها في الشعوب كافة، ولذلك لا محيص من العودة لتراث النهضة والإصلاح عندنا؛ كي نؤسس مشروعًا فكريًّا وحضاريًّا جديدًا.. لا بأس، ما الذي يجعلك ترى أن تراث النهضة العربية، لا يزال مرجعًا صالحًا يمكن الركون إليه والتعويل عليه في بلورة نهضة حضارية عربية جديدة؟

■ حاولت في كتابي: «لم يعد لأوربا ما تقدمه للعرب» القول: إن أوربا التي كانت مصدر الأفكار الكبرى منذ عصر التنوير في نهاية القرن الثامن عشر، لم تعد كذلك اليوم. وأظن أن آثار هذا الأمر تبدو جليّة في كل التطورات التي حدثت منذ مطلع القرن الحادي والعشرين؛ إذ تطغى الدعوات إلى الحرب على الإرهاب في الغرب على قيم



خالد زيادة في مركز الصفدي الثقافي

الحداثة والليبرالية، وانتشار الشعبويات القومية الفقيرة الخيال والانعزالية على الانفتاح ونشر قيم الديمقراطية. وفي زمن الحرب الباردة؛ في خمسينيات القرن العشرين حتى منتصف الثمانينيات منه، كان الصراع العالمي بين أفكار الليبرالية الغربية والاشتراكية، وكانت أنظمة الاستقلال في آسيا وإفريقيا قد تبنّت أشكالًا من اشتراكية الدولة، بمعنى أن الفكرة الاشتراكية كانت لا تزال فاعلة، لكن ذلك كلّه انتهى اليوم، لتحلّ محلّه شعارات «صراع الحضارات» و«حوار الحضارات»، وهي شعارات فضفاضة لا مضمون لها.

كانت أوربا في عصر العقلانية قد أنتجت الأفكار التي عمّت العالم، وكانت الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩م، هي التي أطلقت أفكار الحرية والمساواة وحقوق الإنسان، وقدمت أنموذج الدولة الدستورية التي تفصل بين السلطات، وتنشر التعليم في أوساط المواطنين. هذا الأنموذج أخذت به دول أوربا في زمن الدولة القومية، ووصلت أصداء التجربة الفرنسية إلى عالمنا العربي وخصوصًا مصر ولبنان وتونس. ومن يراجع الأفكار التي تنطوي عليها مؤلفات بطرس البستاني ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، في أواسط القرن التاسع عشر، يجد أنها قد بسطت بشكل واضح أفكار الحرية والمواطنة والمساواة.

وباختصار، فإن فكر هؤلاء، ومن جاء بعدهم، ينطوي على مشروع تحديثي تلخصه عبارة خير الدين التونسي الثاقبة: «إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار إلا إذا أخذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق». وعبارة خير الدين واضحة، لجهة تبنّي الحداثة في شؤون الحياة العامة، وهي التي شرحها الطهطاوي وعلي مبارك في مؤلفاتهما أيضًا.

واليوم نجد أن مشروع التحديث الذي أطلقه النهضويون لم يتحقق، وإذا كانت المرحلة الأولى في النصف الأول من القرن العشرين قد شهدت بروز أفكار الوطنية والحرية والدستور، فإن النصف الثاني من القرن العشرين، ومع الأنظمة الأحادية، قد شهد تراجع المواطنة لجهة الولاءات الفئوية والمذهبية، وتراجعت الحياة الدستورية، وانخفضت مستويات التعليم، وتدهور

> **كل مشروع سياسي لا بدّ له أن ينبثق من رؤية ثقافية؛ ذلك أن أسس العروبة هي ثقافية ولغوية وليست عرقية وينبغي أن نعيد الاعتبار للأفكار بصفتها العامل الرئيس في التغيير والتطور**

الاقتصاد ...إلخ، إزاء الخواء الفكري الذي نعيشه، فإن مشروع التحديث الذي أطلقه النهضويون يمكن أن يشكل منصّة للانطلاق لبناء مشروع تحديثي يأخذ في الحسبان كل التطورات خلال سحابة قرن ونصف القرن من الزمن. وبمعنى آخر، فإن أفكار النهضة يمكن أن تشكّل لنا مرجعية، خصوصًا أن هؤلاء النهضويين لم يجدوا تناقضًا بين إيمانهم ومعتقداتهم وبين تبنّي قيم الحداثة الأوربية. في وقت سابق لاستخدام الدين في السياسة أو استخدام الدين في العداء للحداثة.

إخفاق الراديكالية العربية

• هل مات مشروع قوميّة الثقافة العربية، أم إن ثمة عروبة جديدة بزغت أو ينبغي أن تبزغ من قلب إخفاق التجارب العروبيّة السابقة، التي غلب عليها طابع الارتجال والشعبوية السياسية وتسلّط الدكتاتوريات الاستبدادية كما شهدناها مع العسكر العربي في أكثر من بلد عربي؟

■ ينبغي أن نُقرّ بأن مشروع الراديكالية العربية الذي تمثل بحزب البعث والناصرية قد انتهى إلى فشل كبير. لم تستطع الراديكالية العربية التي رفعت شعارات الوحدة والحرية والاشتراكية أن تحقق واحدة من شعاراتها، فلا الوحدة تحققت ولا تحرير فلسطين أنجز. أما الاشتراكية، فإنها أدّت إلى ظهور طبقة جديدة من المنتفعين بالسلطة حلّت محلّ مالكي الأراضي والصناعيين وكبار المحتكرين... إلخ. عدا ذلك، فإن أنظمة القومية العربية كانت معادية للديمقراطية، كرّست نظام الحزب الواحد والرأي الواحد وانتهكت القوانين والدساتير. كل ذلك نجد آثاره فيما آلت إليه الأوضاع في العراق وسوريا واليمن وليبيا.

هنا أيضًا ينبغي العودة إلى مطلع القرن العشرين، إلى العروبة الإصلاحية المنفتحة التي قادت الحركات الوطنية في المشرق، والتي عبّرت عن تعدّدية وانفتاح، وأطلقت

حياة سياسية قائمة على تعدّد الأحزاب والممارسة الديمقراطية من خلال انتخاب المجالس التمثيلية. لقد شهدنا في النصف الأول من القرن العشرين مشاركة واسعة لكل أطياف «المواطنين»، بغض النظر عن الانتماء الديني أو الجهوي. وتطورت فكرة المواطنة التي أصبحت انتماء حقيقيًّا كرّسته المدرسة الرسمية والمؤسسات الإدارية والسياسية.

ما نحتاجه اليوم هو عروبة منفتحة وتعددية تقوم على نقد العروبة الاندماجية والأحادية، ونقد وتجاوز التجارب التي أدّت إلى كوارث عسكرية كما في عام ١٩٦٧م، وأفضت إلى الحروب والتدمير الذي نشهده. كانت الأنظمة العسكرية أقرب ما تكون إلى أنظمة احتلال، حيث تحتل عصبةٌ من الضباط البلادَ وتستأثر باقتصادها، غير آبهة بإفقار المواطنين، بل تَعْمِد إلى فك روابطهم، بإرجاعهم إلى انتماءاتهم الأوليّة ما قبل الوطنية. إن جذور هذه الجماعات العسكرية ترجع إلى زمن تسلّط المماليك في القرن الثامن عشر على أجزاء كبيرة من العالم العربي، فكان المماليك الغرباء هؤلاء يصادرون السلطة ويتحكّمون في البلاد والأهالي من دون أي قانون أو شرعية... وباختصار، تطرقت في كتابي الذي ذكرت إلى نموذج التسلّط المملوكي، الذي هو نموذج وجذر للسلطات العسكرية التي حكمت العديد من البلدان العربية. لا بدّ إذًا من تفكيك هذه الأنظمة بالكشف عن أصولها وجذورها، من أجل بناء عروبة تعدّدية وحديثة.

• ما رأيك في قول بعض: إنّ العروبة الجديدة الجامعة هي رؤية ثقافية تعددية في المقام الأول، مهمتها إطلاق مسار حضاري يشمل سائر الفئات والعناصر البشرية على امتداد الوطن العربي الكبير؟.. وهكذا فإن معادلة الاستنهاض بفكرة العروبة الثقافية ينبغي أن تسبق الاستنهاض بنظيرتها السياسية.. أليس كذلك؟

■ أعتقد أن كل مشروع سياسي لا بدّ أن ينبثق من رؤية ثقافية؛ ذلك أن أسس العروبة كما نفهمها، هي عروبة ثقافية ولغوية، وليست عرقية.

وينبغي أن نعيد الاعتبار للأفكار بصفتها العامل الرئيس في التغيير والتطور.

ولا شك في أن انبثاق فكرة العروبة في نهاية القرن التاسع عشر، استند إلى تراث ثقافي ولغوي عريق. لهذا السبب، فإن العروبة التي ظهرت على أيدي اللبنانيين، أولًا بأول، قد رجعت إلى تراث اللغة العربية، ثم الأدب العربي لتبني عليه فكرة عروبة حديثة؛ ذلك أن اللغة الفصحى كانت أداة لاستيعاب الحداثة الفكرية ومثال على ذلك «دائرة المعارف» للمعلم بطرس بستاني؛ إذ إن اللهجات



العاميّة كانت عاجزة عن استيعاب قيم الحداثة؛ لذا فإن الفصحى هي التي تبنّت قيم القانون والدستور والحرية والعدالة والمساواة... إلخ.

ومع صعود العروبة السياسية، نهضت الآداب العربية وخصوصًا في النصف الأول من القرن العشرين، ونهضت الثقافة العربية المشبعة بقيم الحداثة (من جبران والريحاني إلى العقاد وطه حسين). ومن الأمور التي تدعو إلى التأمل والتفكير، أن اللغة العربية تراجعت مع صعود الأصوليات والسلفيات، التي تتجاهل التراث الثقافي والأدبي الكلاسيكي، وتعادي الثقافة العصرية. والعروبة الجديدة لا بدّ أن تنهض على أفكار التعدّد ونقد الأحادية. بل إن هذه العروبة ليست إلا مشروعًا سياسيًّا يحتمل تعدّد الأنظمة على غرار أوربا الموحدة، ويقبل التنوع الإثني والديني، وينهض على علاقات مع الجوار المتنوّع أيضًا، فنحن في وسط ثلاث قارات وتعدّد تجارب وثقافات. من جهة أخرى، لا بدّ لكل مشروع عروبي من أن يأخذ في الحسبان الجانب التنموي: من التعليم إلى الاقتصاد وردم التفاوت بين المناطق والبلدان. يملك العالم العربي طاقة بشرية شابة، وإن الاستثمار المستقبلي يكون بالتعليم الذي يرفع في الوقت نفسه مستوى الإنسان ومستوى الإنتاج.

• دكتور خالد، الحقيقة أننا نعاني غيابَ ثقافةٍ نقدية تحديثية قادرة على خلق فكر اجتماعي، من مهمته إعادة التجديد في كل شيء.. فحتى الآن لا تزال قلاع التخلّف عندنا قائمة في أصولها الاجتماعية ومنطلقاتها الفكرية وتجسيداتها الاجتماعية والنمطية والأخلاقية؛ ما تعليقك؟

■ أنتجت الأحداث في العالم العربي خلال السنوات الأخيرة، ثلاثة أمور هي على جانب كبير من الأهمية: أولًا: سقوط مشروعية الأنظمة الأحادية الاستبدادية أو ما تبقّى منها. ثانيًا: إثبات إخفاق مشروع الإسلام السياسي، أو بمعنى أدق تسييس الإسلام. ثالثًا: إن الطاقات البشرية الشابة في العالم العربي لا تنفد، وهي في ازدياد وستطالب بحقها في التعليم والتنمية والحياة الكريمة. بهذا المعنى، فإن ما حدث في السنوات السابقة (منذ ٢٠١١م حتى اليوم) ليس إلا إرهاصات لسلسلة من أحداث وانتفاضات يبدو أنها لن تتوقف. فالمشهد الراهن شديد التعقيد والتبدّل. أما التغيير المنتظر (نظرًا للركود الذي عاشه العالم العربي خلال نصف قرن سابق) فلا بدّ أن تحدثه أجيال متعاقبة خلال السنوات المقبلة. هذا التغيّر لا بدّ أن تحدّد وجهته ثقافة نقدية، تجابه الجمود والتبعية. وعلى سبيل المثال، فإن الضغوط وقعت وتقع على المؤسسات الدينية (مثل الأزهر) من أجل تجديد برامجها وخطابها. وقد استجاب الأزهر في المؤتمر الذي عقده نهاية شهر شباط- فبراير/ أول آذار- مارس ٢٠١٧م، بدعوته إلى مؤتمر تحت عنوان: «المواطنة والتعدّد» تبنّى فيه الدولة المدنيّة. وهذه خطوة إلى الأمام. ولكن التعويل ليس على المؤسسات ذات الطابع الرسمي أو الديني فقط، فالشأن المتعلق بالإسلام، هو شأن كل المسلمين الذين يعيشون ما يتعرض له الدين الحنيف من اتهامات. من هنا ضرورة نقد جذري لمقولات الإسلام السياسي كمهمة أساسية يقوم بها رجال الدين، وبشكل خاص غير رجال الدين. وربما تكون هذه نقطة لانطلاق تفكير نقدي يترافق مع نقد السلطوية والأحادية.

> **سقطت السلطوية الأحادية، كما أظهر الإسلام السياسي إخفاقه، ومع ذلك لم يجر حتى الآن النقد الضروري لكلتا المنظومتين: الاستبداد والأصولية**

لقد سقطت السلطوية الأحادية، كما أظهر الإسلام السياسي فشله، ومع ذلك لم يجر حتى الآن النقد الضروري لكلتا المنظومتين: الاستبداد والأصولية. وهذه هي المهمة الكبرى التي تواجه المثقفين الآن من أجل بناء فكر نقدي جدّي وفعّال.

• عربيًّا، هل بتنا نعيش نهاية أوهام الحداثة؟ ثم أين هي نخب التحديث العربية الآن؟ لماذا خَفَت صوتها، وخصوصًا في ظروف تاريخية نحن بأمسّ الحاجة إلى سماع ما تقوله، والوقوف على آرائها وأدوارها الفاعلة والمتفاعلة على الأرض؟

■ لا أتبنّى تعبير «أوهام الحداثة»، فالحداثة أمر تاريخي وكوني. وهي مشروع للمستقبل، على الرغم من كل الكلام عن «ما بعد الحداثة». جابهت الحداثة مجموعات من التحدّيات العميقة، فقد برزت في وقت مبكّر الآراء الناقدة للحداثة مع انطلاق الصناعة (روسو والعودة إلى الطبيعة)، ثم مع نيتشه في نهاية القرن



التاسع عشر، وأحدثت الحرب العالمية الأولى شكوكًا بالحداثة والعقلانية. وأرخى ظهور التيارات القومية الفاشية التي تسبّبت في الحرب العالمية الثانية، بشكوك حول الحداثة ومشروعها. لكن إذا ذهبنا إلى عمق المسائل المتعلقة بالحداثة، نجد أن الفكر الغربي فقدَ إيمانه بكونيّة الحداثة، وكونيّة أفكاره.

كتب هانتنغتون: «إن الغرب متميّز وليس كونيًّا في موقف انعزالي عن العالم. وشهدنا في سنوات الرئيس أوباما سياسة مبنيّة على عدم التدخل الذي يستند إلى فلسفة تقول: إن ما يجري في العالم من صراعات هو بسبب أنظمة ومعتقدات الشعوب التي تشهدها أرض هذي الصراعات». ومن جهة أخرى، فإن التحديث في العوالم غير الأوربية، قد جابه ممانعات وتحديات، وجُوبِهَ بذرائع من نوع الخصوصيّة الثقافية والعادات والتقاليد. وأعتقد أنه من المفيد العودة إلى جورج بالانديه، الذي أعود إليه في مناسبات عديدة، خصوصًا أنه شرح كيف أن البنى التقليدية قادرة على احتواء جوانب من التحديث وإفقادها فاعليتها.

حدث في عالمنا العربي-الإسلامي، الفصل المتعمّد بين الحداثة كنظرة إلى العالم تتجاوز الأفكار والبنى التقليدية، وبين التقنيات التي هي نتاج التطور الفكري والعلمي. ومن الملاحظ أن بعض دارسي العلوم، والطب، والرياضيات وغيرها، بفصلهم العلوم الدقيقة عن أصولها الفكرية، لا يرون غضاضة في انتمائهم إلى حركات سلفية ترفض الجوانب الإنسانية الأخرى وسياسة الحداثة والتحديث.

ومنذ وقت مبكّر، فإن الاتجاه الإسلامي (الإخوان المسلمون في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الفائت)، كان يشدّد على انتقاد الأفكار الغربيّة والمدارس الفكرية والفلسفة وعلم النفس والتاريخ، ومع ذلك لا يمانع من التعامل مع السياسات الغربية؛ إنّ فصل التقنية عن أصولها العلمية والفكرية التي أنتجتها، هو ما أفقدنا الانخراط الحقيقي في حداثة نكون مسهمين في صناعتها وليس مستهلكين لها وحسب.

تفكيك نظرية المؤامرة

• عودة إلى كتابك المهم: «لم يعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب»، تقول فيه: إن المعيار لولادة فكر عربي جديد يكمن في تجاوز الأيديولوجيات المعادية للغرب والتخلّي عن نظريات المؤامرة على العرب والمسلمين، ولا يتحقّق ذلك إلّا بنشوء جيل ثقافي يتمتّع بالاستقلال في الرأي، قادر على قياس المصالح التي تربطنا بسائر الأمم، ويعيد النظر بكل الأسس الاقتصادية والتربوية والسياسية التي تحكم حاضرنا... لا بأس، ولكن كيف للعرب أن يتعاملوا مع مصالحهم الإستراتيجية حين تتضارب مع مصالح الغرب الإستراتيجية، الذي لا يعرف، في المحصّلة، إلّا الهيمنة عليهم، وخصوصًا عندما يظهر لديهم أيّ نبتٍ لاستقلال حضاري حقيقي وجدّي يواجهون بواسطته مشكلاتهم البنيوية والتحدّيات التاريخية الكبرى التي تجابههم؟

■ إحدى كبرى المشكلات التي تساور الوعي الثقافي الشائع تكمن في ثنائية الشرق والغرب ذات التنويعات العديدة: إسلام - مسيحية، تقدم-تأخر، إيمان- كفر، وقد تبنّى الفكر السياسي العربي، أن المؤامرة الغربية على العرب والإسلام مستمرة منذ ألف سنة ويزيد. ومن هنا الازدهار للأدبيات والشعارات حول الحملات الصليبية القديمة والحديثة. وقد أسهم في ذلك الفكر القومي، كما أسهم فيه الفكر الإسلامي الأصولي. كانت خطابات البعث والناصرية تستند إلى عمود فقري هو المؤامرة، من سايكس بيكو إلى وعد بلفور؛ وقد فاقم الأمر إقامة دولة إسرائيل التي اعترفت بها أوربا والولايات المتحدة الأميركية؛ كما اعترف بها الاتحاد السوفييتي؛ إلّا أنه وفي زمن الحرب الباردة، تحالفت القومية العربية مع الاتحاد السوفييتي وصبّت غضبها على الغرب.

إن ولادة فكر عربي جديد، لا بدّ له إذًا من تفكيك نظرية المؤامرة التي تضخّمت إلى درجة المرض، فصار كل ما يفعله الغرب، إنما يستهدف الإسلام وعقيدته والعرب ومشروعاتهم. لا بدّ إذا من تفكيك نظرية

المؤامرة حتى نستطيع أن نتبيّن أخصامنا وأعداءنا الحقيقيين وليس المتوهمين. إن مصالح الدول شأن واقعي لا يمكن إنكاره، وكلّما كنت ضعيفًا، ازددت رضوخًا لمصالح الآخرين.

إن منطق السياسة هو معرفة المصالح وإقامة التحالفات من دون أفكار مسبقة، والأفكار المسبقة المتوهمة، هي ما ينبغي أن نتخلّى عنها، حتى نتمكّن من أن ننتج أفكارًا معاصرة أو حديثة تمكننا بدورها من أن ندرك عالمنا الذي نعيش فيه ونتفهمه.

إن ما نسميه مؤامرة هو سياسات ظاهرة لا لبس فيها. فالولايات المتحدة تدعم إسرائيل بلا مواربة، ولم نستطع إزاء ذلك أن نبني مواقف ثابتة تجنّبنا الهروب إلى الأمام. لقد أصبحنا نقول الشيء وعكسه، نتّهم الغرب بالمؤامرة، في الوقت نفسه الذي نتهمه بالتخلّي عن مبادئ حقوق الإنسان وإدارة ظهره للمجازر والمآسي التي تحدث هنا وهنالك.. وهنالك. إذًا، لا بدّ لنا من سياسات تقوم على قياس المصالح، قادرة على التعامل بواقعيّة مع أطماع الدول، فالأطماع قائمة والمصالح كذلك، ولكن علينا أن نبني سياسات قادرة على مجابهتها.

• لنتحدث عن فكرة استخدام الدين في السياسة، يبدو أن أحزاب الإسلام السياسي شوّهت الأمور، وأساءت إلى تراث الإصلاحيين الإسلاميين النهضويين الذين عرفت معهم المنطقة بداية بزوغ إسلام تنويري يتلاءم ومتطلبات الحداثة والتحديث؛ من أمثال محمد عبده والأفغاني والكواكبي وابن باديس... إلخ؛ ما تعليقك؟ وما مستقبل الإسلام السياسي في طبعته الجديدة حسب رأيك؟

■ استخدام الدين في السياسة ليس حديث العهد، بل يرجع إلى نهاية القرن التاسع عشر. ويمكن أن نرصد ثلاثة اتجاهات مبكّرة أرادت، كل لأسبابها، استخدام الدين في السياسة. الاتجاه الأول: بدأ مع الدولة العثمانية في زمن السلطان عبدالحميد الثاني، الذي كان دعا إلى «الجامعة الإسلامية» بقصد حشد المسلمين إزاء التدخلات الغربية. الاتجاه الثاني: مثَّلَه علماء ورجال دين من أمثال الأفغاني والكواكبي، فقد أراد الأول أن يحشد المسلمين ضد الغرب، وهو أول من استنبط لغة العداء للغرب واتهامه السياسات الإنجليزية بالصليبية، «وإنها تريد فناء هذا الدين»... أما الكواكبي فأراد استخدام الدين ضد السلطة الحاكمة والاستبداد.

حدث في عالمنا العربي– الإسلامي الفصل المتعمّد بين الحداثة كنظرة إلى العالم تتجاوز الأفكار والبنى التقليدية وبين التقنيات التي هي نتاج التطور الفكري والعلمي

الاتجاه الثالث: استخدام الدول الكبرى الإسلام والمشاعر الدينية من أجل أغراضها السياسية، وقد بدأ ذلك في نهاية القرن التاسع عشر، حين كانت بريطانيا وفرنسا تبحثان عن شخصية إسلامية عربية لتبرير الثورة على السلطان العثماني. وفي المحفوظات الدبلوماسية الفرنسية والإنجليزية العائدة لبدايات القرن العشرين الكثير من الوثائق التي تتحدّث عن خلافة عربية.

هذا يعني أننا أمام تاريخ من التدخلات، الذي تطور خلال ما يزيد على قرن من الزمن، بحيث يمكننا أن نتعقب الاتجاهات الثلاثة وطرق اشتغالها، فالسلطات الحاكمة التي ورثت الدولة العثمانية، أرادت استخدام المؤسسات الدينية الرسمية خدمة لأغراضها. أما الاتجاه الذي مثَّله الأفغاني والكواكبي، ومن بعدهما محمد رشيد رضا، فقد أثمر ولادة جماعة الإخوان المسلمين، وما تفرّع عنها لاحقًا من حركات سيو/ دينية. أما التدخلات الغربية في الإسلام، فيكفي أن نذكر تشجيع الولايات المتحدة الأميركية التيارات الإسلامية في تركيا، وذلك للوقوف في وجه الشيوعية، بعد الحرب العالمية الثانية، ثم استخدام الجهاديين في الحرب الأفغانية. من هنا، فإن المسؤوليات في استخدام الدين في السياسة متعدّدة ومتداخلة، فحين نتحدث عما ارتكبته أحزاب الإسلام السياسي، لا يمكن أن نغفل الاستخدام المفرط من جانب الدول الكبرى للإسلام والمشاعر الدينية في خدمة سياسات السيطرة.

وأعتقد أن الرائد الأول للإصلاح الإمام محمد عبده، هو الذي أدرك مبكرًا ضرورة فصل الدين عن السياسة والسلطة، حين قال بوضوح أنْ لا سلطة لأحد على المسلم في إيمانه. وبهذا المعنى فإنه كان يدعو إلى الإيمان الفردي، وتحرير الفرد المسلم من الوصاية، ومن ثَمَّ تحرير المسلمين من الأغراض السياسية.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com





فيصل درّاج
ناقد فلسطيني

أرواح فلسطينية في مهب الريح

ما تاريخ الفقراء إلّا حكايات تسرد معيشهم، وما معيشهم إلا انتظار يخالطه الأمل. بيد أن للاجئ الفلسطيني المعاصر في مخيم حكاية أخرى، تشير إلى نقص وغربة. يبلغ الفرق ذروته حين يفاجأ المخيم بمجزرة تحسم وجوده، حال مخيم تل الزعتر، الذي حوصر ستة أشهر، ودافع عن نفسه إلى أن سقط وعاش معنى المجزرة. كان ذلك في أغسطس عام ١٩٧٦م.

كان مخيمًا على هامش بيروت، يخنقه مكانه فيكاد لا يرى، كما لو أن قبضة حديدية غرست بيوته الطينية في الأرض، إن رفع رأسه عاجلته قبضة يقظة. تكدّس فيه فلسطينيون غدوا بلا وطن منذ عام ١٩٤٨م. لم يكن في حياتهم ما يسر واستمروا في الحياة، وتأقلموا مع خيارات ضيقة وتابعوا أيامهم، وحملوا السلاح، ذات مرة، وحلموا بالعودة، دون أن يعلموا أن سلاحهم «الكافر» سيقودهم إلى قبور جماعية.

لماذا قُتِل المخيمُ وكيف؟ حديث يطول، يعرف السياسيون منه وجهًا، ويعرف المطّلعون على «بواطن الأمور» أكثر من وجه، لكنّ الطرفين اتفقا على أن «الآخرين» قتلوا من أهل المخيم أربعة آلاف وأكثر. والحقيقة أن حقيقة الضحايا لا يعرفها غيرهم، تجيء متفرقة على لسان اليتامى والثكالى والناجين المتقدّمين في العمر، ويغمغم بها أفراد قاسموا الضحايا، ذات يوم، الطعام والكلام. تظل حكايات المغلوبين مؤجلة الوضوح وتبقى كتابتها الأخيرة في مهب الريح، وإن كان هناك من يسافر بعيدًا كي يسرد أكثر من حزن وأقل من حقيقة.

عرفتُ صاحب الحكاية الأولى قبل المجزرة، والتقيته بعدها مصادفة. استوقفني بجلوسه اليومي على صخرة، يعطي للناس ظهره وينظر إلى البحر، لا يميل يسارًا أو يمينًا لكأنه صخرة أخرى.. كسرت عزلته متوقعًا الجفاء، ضيّق عينيه ونظر إليّ وعلت وجهه ابتسامة مستحيلة. بدا أنه جاوز الستين منذ ستين عامًا، في وجهه بقايا إلْفَة، وأسى افترش وجهه. تفحص وجهي وقال: «ألجأني إلى هذا المكان ابني الذي خسرته، اقطع النهار معتذرًا منه. طلب مني، حين كان الخروج من المخيم لا يزال متاحًا، أن يذهب إلى بيت عمه في دمشق، ورفضت، إلى أن شاهدت طلقات تستقر في صدره. نظر إليّ ابني عندها نظرة غائمة، لا أدري، إلى اليوم، هل هي نظرة عتاب أم نظر وداع. استقرت نظرته لعنة في روحي دائمة الضجيج. استرحمت «الآخرين»، رجوتهم، توسلت إليهم، ركعت وبكيت وتوسّلت. قالوا: إنه شاب قادر على القتال، وربما كان يقاتلنا، «أكملوا عملهم»، وبقيت أنا وعجزي وحيدين. لم أشفق على عجزي ولم تشفق روحي عليّ. أخرج صورة من جيبه، كان مراهقًا مبتسمًا واسع العينين.. التقيته مرة واحدة حصد الحصار المتعدد الجنسيات الصبي وأباه. افتقدت الرجل بعد أسابيع، قالت امرأة أخذت مكانه قالت: «لازم المسكين الصخرة ليلًا ونهارًا، أقلع عن الحركة والطعام، امتنع عن الكلام وتكوّم فوق ذاته ومات،

حكى مع صورة ابنه طويلًا ومات، استغفر ربه كثيرًا وسأل الرحمة ومات، بكيته وبكيت ابنه، الذي كان يصغر ابني بخمس سنوات».

أنا وابني الجريح والعتمة ورسائل الموت

كانت المرأة كهلة مترهلة حاسرة الرأس تلبس مما يلبسه الذين لا ملابس لهم، قالت: «مصيبتي مثل مصيبة الشيخ المسكين. ابني عمره عشرون سنة. كان يحارب كل يوم. عندما اشتد القتال، طلبت منه أن يبقى في البيت، قال: لا يجوز أنا فدائي، عيب ألّا أكون مع أصحابي، عيب أن يقاتلوا ولا أكون معهم. في الأسابيع الأخيرة أصبحت حياتنا لا تحتمل. بقي معي في البيت. يا ليته لم يبقَ. كان النهار موتًا ورصاصًا وغبارًا. أراد الخروج، أصابته شظية قاتلة وهو واقف على عتبة البيت. بقينا معًا أنا وابني الجريح والعتمة ورسائل الموت. في الصباح «فصل»، استشهد، لم أجرؤ على طلب المساعدة من أحد دفنته، الله يرضى عليه، في صحن الدار جانب الليمونة، «قلت لحالي الله يرضى عليه يبقى جانبي». «كنت ألقي عليه تحية الصباح والمساء وأسمعُه يكلمني، الله يرضى عليه، يطلب مني الحذر، أن أنتبه إلى نفسي ولا أذهب إلى بئر الماء - المصيدة، حيث دلو الماء يساوي عدة ضحايا. أصبحت الآن مولعة بأشجار الليمون، أسقيها وأرويها، وأصبحت أعرف أن قبور الشهداء في كل مكان، وأن أرض الدار يمكن أن تكون مقبرة». كانت تتكلّم، وتفتش في جيوبها عن شيء لا وجود له.

عبّرت تلك المرأة الثكلى عن بطولة اليأس التي جعلتها تنام مع جثة ابنها في دار واحدة، وأملت عليها أن تقاسمه الكلام بعد ما رحل. وأن تعتقد أن الابن الشهيد ينصح أمًّا تسمعه، لن يشارك في جنازتها، ولن يرجعا معًا إلى فلسطين، لكنه يحدثها باستمرار. كان في تلك البطولة اليائسة جنون عاقل يأمر المرأة بمتابعة الحياة وبمراقبة أشجار الليمون، كما لو كان في الأشجار ظلال من روح الولد الفقيد. عندما قالت لي: «مصيبتي من مصائب الشهداء...». كانت تستنجد بروح الجماعة، وبمتواليات الشهداء، التي أقنعتها أنها ليست الثكلى الوحيدة، وأن الأحزان التي تتوزّع على مجموع تغدو أقل وطأة، لولا أن كل واحد منهم يعيش حزنه الثقيل!! «لو كان لكل فلسطيني حزن أقل لطلبت شربة

> **حين تحدّث عالم اللغة الأميركي اليهودي عن هجوم الجيش الإسرائيلي على بيروت، صيف ١٩٨٢م، كتب منددًا: «إنهم يصطادون العصافير بالمدافع». كان لقتلة «مخيم تل الزعتر» مدافع متعددة الجنسيات، ولم يكن أهل المخيم سربًا من العصافير**

ماء، ولحكيت له عن شهامة ابني قبل أن يقف على عتبة البيت». تذكّرت جملة إميل حبيبي في «المتشائل»: «الحمد لله أنه صار هيك وما صار غير هيك»، قالتها أم دهست سيارة ابنها لأم أخرى، ذهب وحيدها إلى بحر حيفا ولم يرجع.

سألتها خجلًا ومستغربًا كيف: هل هناك أكثر من مصيبة عجوز دفنت ابنها الوحيد؟ لم أنتظر جوابًا، لكنها قالت: حالة جارتي تصعب على الرحمن والشيطان، رحل ابنها ولم تستطع أن تعثر على جثته. أنا الحمد لله، مات ابني أمامي، غسلت وجهه ومسحت دماءه، وانتقل إلى جوار ربه طاهرًا ونظيفًا. جارتي تقتات بالأمل تسأل كل النهار، الذي تعرفه ولا تعرفه، عن ولدها وهل لمحه أحد، وتقول: «كان يلبس قميصًا أزرق، ترك البيت دون أن يودّعني، لم أزعجه في شيء، هل صادفتم شابًّا أسمر في العشرين من عمره اسمه أحمد؟» تستمر في السؤال وتهذي مكررة ما تقول، طالبة من ربها الرحمة ومن غيرها من المساكين المساعدة إلى أن يهدّها التعب وتقع على الأرض وتجتاحها إغماءة طويلة.

من أين تأتي الحكايات؟

أضاء الخارجون من مخيم تل الزعتر، وهم أطفال وصبية وأسرار وشيوخ وعجائز وقبور لا تشبه القبور ودموع وقدر ثاكل جملة تولستوي الشهيرة: «المسرّات جميعها تختزل في حكاية واحدة ومآسي البشر تتوزّع على حكايات». أجاب بشر كالظلال عن السؤال المطمئن: «من أين تأتي الحكايات» وأجابوا عنه ببساطة فادحة تأتي الحكايات من أب عاجز قتله ندم عاجز، ومن أم يائسة رأت

في أغصان شجر الليمون ملامح فقيدها، ومن أم أنفقت عزمها في البحث عن ولد خرج ولم يعد...!!

«ليست النائحة كالثكلى تقول العرب. فدموع الأم التي فقدت ولدًا تختلف عن دموع مستعارة، تتساقط تعاطفًا أو غضبًا أو حزنًا مأجورًا يمسحها صاحبها ويمشي... بقيت مدة طويلة، إلى اليوم ربما، أهجس بجملة العجوز الذي قتله الندم: «حين أصاب الرصاص ابني شعرت أن روحي لعنتني، وأنها لا تزال تلعنني إلى اليوم!!». ما الذي كان بإمكان عجوز اشتعل رأسه شيبًا، أن يفعل؟ تأكل روحُه روحَه ويشكو مصابُه إلى القدر ولا ينتظر جوابًا، فصوتُ القدر كخطواته لا ينتبه إلى أحد.

بعد مدة لمحت في الطريق عجوزًا في «كوفيّته وعقاله» شيء من الفلسطينيين، وفي مشيته المتثاقلة ورأسه المنحني ملامح من ذلك العجوز النادم الذي قهره ندمه ورحل. دفعني الفضول واقتربت منه، كلمته فلم يجب. كان يمسك بيد صبي جاوز العاشرة. أعدت الكلام بلهجة أهل صفد من الجليل الأعلى في فلسطين، توقف العجوز ونظر إليّ وقال: الحمد الله. أعدت الكلام وأعاد الكلمتين بلا زيادة. مشيت إلى جانبه فقال الصبي: جدي لا يتكلم منذ أن قتل «المهاجمون» أبي في تل الزعتر.

الصبي الذي كان ذاهبًا مع جده إلى بلدة «الدامور»، التي تجمعت فيها «بقايا» المخيم القتيل هو الصبي الذي سألتقيه بعد أشهر في «حديقة الصنايع» في بيروت وهو يبيع «اللبان» -علكة باللغة الدارجة- تبادلت معه كلمات قليلة فأجاب: الحمد الله، سألته عن جده فأعاد: الحمد الله. بعد صمت قال: أبي مات وارتاح، وبقي جدي بعده ولم يعرف الراحة. يجلس صامتًا يعاتب القدر، يغرق في صمت ويستغفر ربه ويقول: لا أحد يعاند القدر. سألت نفسي: ما الذي يدفع صبيًّا فلسطينيًّا في العاشرة إلى معرفة كلمة القدر؟ إنها أقدار الفلسطينيين، التي انتزعت

فلسطينيًا من أرضه وقذفت به إلى مخيم بائس خفيض الجدران وسقطت عليه جملة مهينة: «باع أرضه لليهود»، وأمطر قائلوها المخيم بنيران متقاطعة رافعين إشارة نصر أقرب إلى الأحجية: ما معنى النصر على لاجئين حلموا بالعودة إلى أرض أجدادهم؟ ومن أين تأتي كراهية مستضعفين جديرين بالرحمة؟ يجيب اللاجئ: حاولت ما حاولت وفقدت ما فقدت، لكن «الدهر أبى»، بلغة الشاعر حافظ إبراهيم في قصيدة رثت جنديًّا يابانيًّا، أخلص لتعاليم «الميكادو»، وأخفق مسعاه. قاتل الفلسطينيون منفاهم وسقطوا في الدم والصمت. والصمت ما يسبق الخوف ويتلوه، عنوان حقيقة «قتيلة»، وهو تعطيل بعض الحواس في انتظار الفرج.

الأمل الذي تخالطه الخديعة أحيانًا

آمن «الآخرون» أن سقوط مخيم تل الزعتر أغلق



> **أضاء الخارجون من مخيم تل الزعتر، وهم أطفال وصبية وأسرار وشيوخ وعجائز وقبور لا تشبه القبور ودموع وقدر ثاكل جملة تولستوي الشهيرة: «المسرّات جميعها تختزل في حكاية واحدة ومآسي البشر تتوزّع على حكايات»**

الحكاية: «كانوا هنا ولم نرغب بوجودهم فدفناهم في أرض ليست لهم». ولكن لماذا؟ ما الذي جعل الفلسطيني الفقير الذي لاذ بأرض قريبة متهمًا؟ وما معنى تناسل الضحايا؟ إذ للصبي أذى يعلق به، والأب ضحية لأنه أنجب أولادًا يذكرون فلسطين، والجد ضحية وهو الذي استنشق هواء الجليل العليل وزار القدس غير مرة وانتهى إلى مخيم خفيض ورأى أولاده يذبحون. لاذ الفلسطينيون بالأمل الذي تخالطه الخديعة أحيانًا.

لا خديعة في اللغة، فالفلسطيني هو المدافع عن حقه، والشهيد الفلسطيني هو الذي ذبحه الصهاينة و«آخرون» انتماؤهم معلق في الفضاء. لا تخدع اللغة العربية أحدًا، فالمخادع هو «الآخر» الغامض الذي يعرف اللغة العربية ويذبحها. إنها خديعة السياسة أو «سياسة المتاجرة»، التي تحصل على مكافأة إن تناقص عدد الفلسطينيين، وكفّوا عن الذهاب إلى المدارس وعن التمسّك بالكرامة.

كان أستاذنا يسألنا: من أين تأتي الأحزان، وكنا صغارًا؟ ونجيب: من المرض والفقر وموت الأقرباء، فيسأل من جديد: إلى أين تذهب الأحزان؟ فلا نجيب. لم نكن آنذاك نعرف كلمة الذاكرة، ولا نعرف أن الأحزان تشبه بثورًا حمراء تنتشر حارقة فوق سطح الجلد وتتحوّل، إن طالت، إلى بقع سوداء لا تزول، تستقر وتنغرس في الذاكرة، التي من دونها لا يوجد تاريخ.

حين تحدّث عالم اللغة الأميركي اليهودي عن هجوم الجيش الإسرائيلي على بيروت، صيف ١٩٨٢م، كتب مندّدًا بالهجوم: «إنهم يصطادون العصافير بالمدافع». كان لقتلة «مخيم تل الزعتر» مدافع متعددة الجنسيات، ولم يكن أهل المخيم سربًا من العصافير.



جاك شيراك الرجل ذو اليد السحرية

لم ير في اكتشاف أميركا لحظة تاريخية عظيمة

وعد كولومبوس مجرد قاتل

جمال بدومة كاتب مغربي

في الثلاثين من سبتمبر الماضي، ودعت فرنسا رئيسها الأسبق جاك شيراك (١٩٣٢- ٢٠١٩م). سياسي «ملأ الدنيا وشغل الناس» طوال أكثر من نصف قرن: عارَض غزو العراق، وأخرَج السوريين من لبنان، وتحدى الجنود الإسرائيليين في أحياء القدس القديمة... من هذا الرجل الذي كان يقرأ الشعر في السر، وخرج من قصر الإليزيه وأسهمُه في الحضيض، وأصبح في خريف حياته أكثر السياسيين شعبية في فرنسا!

اليد التي...

يد تلوّح من سيارة تبتعد ببطء من قصر الإليزيه. المراسيم رسمية. سياسيون وعسكريون وموظفون سامون يهزون أيديهم في وداع أخير. السيارة سوداء، والتأثر بالغ على الوجوه. بعضٌ يصفق وآخرون يمسحون الدموع، على إيقاع موسيقا عسكرية... إنها جنازة جاك شيراك الأولى: في ١٦ مايو ٢٠٠٧م، دُفن شيراك السياسي، بعد خمسين سنة كاملة تنقل فيها بين أعلى المناصب في الجمهورية الفرنسية، اثنتا عشرة سنة رئيسًا للبلاد (١٩٩٥- ٢٠٠٧م)، وأربع سنوات في رئاسة الوزراء، سنتان في عهد الرئيس فاليري جيسكار ديستان (١٩٧٤- ١٩٧٦م) ومثلهما في ولاية الرئيس فرانسوا ميتران (١٩٨٦- ١٩٨٨م)، وسبع عشرة سنة في رئاسة بلدية باريس (١٩٧٧- ١٩٩٥م) وما تبقى برلمانيًا عن دائرة كوريز، بلدة أجداده، وزعيمًا لحزب اليمين التقليدي، الذي غيّر أسمه أكثر من مرة.

ولعل أكثر ما سيبقى في أذهان الفرنسيين من جاك شيراك هي اليد التي ودعتهم في ذلك الأربعاء البعيد، وتركتهم بين يدي رئيس آخر، بأسلوب مختلف، نيكولا ساركوزي (٢٠٠٧- ٢٠١٢م)، الذي سرعان ما تخلوا عنه بعد خمس سنوات. قوة شيراك السياسية كانت في تلك اليد السحرية، التي تشتبك بحرارة مع أيدي الآخرين، أيًّا كان لونها أو عرقها أو العروق الناتئة منها. الرئيس الراحل، قضى حياته يصافح البسطاء في الشوارع والساحات والبلدات الصغيرة والعواصم البعيدة، لم يكن يتردد في الالتحام بالحشود، سواء في بلدته كوريز أو الرباط أو بيروت أو القدس أو الجزائر أو داكار أو نيامي أو باماكو... يمد يده ويصافح الناس بعفوية وحماس. باليد نفسها، كان يربِّتُ على ظهر بقرة أو حصان في معرض الزراعة، وابتسامة طفل على محياه. معرض الزراعة في فرنسا، ليس مجرد حدث تجاري أو استعراضي، بل رهان سياسي يختبر فيه المتنافسون شعبيتهم. امتحان حقيقي يجعل السياسيين مجبرين على التجول بين أروقة المعرض لساعات عدة، أمام وسائل الإعلام؛ كي يعطوا الانطباع بأنهم قريبون من الفلاحين، الذين يشكلون كتلة ناخبة لا يستهان بها. في هذا الامتحان العسير كان شيراك يتقدم على كل منافسيه؛ لأنه كان عفويًّا، يحب الأكل والشرب ومصافحة الناس الحقيقيين. السر في اليد. تلك اليد السحرية ذاتها التي ضربت بقوة على الطاولة عام ٢٠٠٣م لتعلن رفض فرنسا غزو العراق.

> **قوة شيراك السياسية كانت في تلك اليد السحرية، التي تشتبك بحرارة مع أيدي الآخرين، أيًّا كان لونها أو عرقها أو العروق الناتئة منها. في الشوارع والساحات والبلدات الصغيرة والعواصم البعيدة. تلك اليد السحرية ذاتها التي ضربت بقوة على الطاولة عام ٢٠٠٣م لتعلن رفض فرنسا غزو العراق**

شيراك العربي

في منتصف الخمسينيات، جُنِّدَ الشاب جاك ضابطًا في الفيلق الثالث لقناصة إفريقيا المرابط بألمانيا، بعد أن أنهى دراسته في «المدرسة الوطنية للإدارة»، مصنع النخبة الحاكمة في فرنسا، ومباشرة بعد زواجه من زميلته في الدراسة بيرنارديت شودغون دو كورسال، التي سترافقه طوال العمر، ذهب إلى الجزائر حيث كانت تقرع طبول الحرب بين فرنسا وجبهة التحرير. في مذكراته، التي صدرت في جزأين، يعترف شيراك أن أكثر ذكرى هزت كيانه خلال حرب الجزائر، هي «عندما مات بين يديه شاب مسلم لا يتجاوز الخامسة عشرة من العمر»؛ بسبب انفجار لغم بالقرب منه، «عندما فتحت قميصه اكتشفت ثقبًا أحمر في صدره: شظية لا مرئيّة اخترقت جسده واستقرت في القلب»، ويضيف شيراك: «بكثير من الارتباك، حاولت أن أسعفه وأن أعيد إليه الحياة، لكن الأوان كان قد فات». رغم أن موقفه كان مساندًا لبقاء الجزائر تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي، فإن سلوكه العسكري كان مشرفًا. عندما عاد إلى الجزائر المستقلة عام ٢٠٠٣م، في زيارة رسمية، قرأ له الرئيس عبدالعزيز بوتفليقة فقرة تخصه ضمن مذكرات أحد قادة جبهة التحرير، أيام الحرب: «كان هناك في ولاية وهران وحدة يقودها شخص اسمه شيراك، ولا يسعني إلا أن أشيد بهذا الضابط الفرنسي، الذي كان يعامل الناس معاملة حسنة».

كانت لشيراك نزعة إنسانية رفيعة، تجعله يميل تلقائيًّا إلى الأضعف، وهو ما جعله يتخذ مواقف بوَّأته مكانة مرموقة على المستوى الدولي. مع شارل دوغول (١٩٥٨- ١٩٦٩م)، يعدّ شيراك أكثر الرؤساء الفرنسيين شعبية في العالم العربي. سواء في موقفه مِن الصراع العربي الإسرائيلي،

أو انخراطه الكامل في الدوامة اللبنانية، أو في علاقته مع الدول المغاربية وبلدان الخليج... كان يبدو دائمًا قريبًا من العرب، حريصًا على السلام والاستقرار في المنطقة، على الطرف النقيض من الولايات المتحدة الأميركية وحلفائها الغربيين. ولعل ذروة شعبيته سجلت عام ٢٠٠٣م، عندما رفض -بكل ما يملك من حكمة- غزو العراق، محذرًا من عواقب ذلك على المنطقة، واتهم الأميركيين بـ«تغليب القوة على القانون»، مهددًا باستعمال حق النقض في مجلس الأمن. وقتها، قدم دومينيك دوفيلبان، وزير الخارجية وأحد أقرب المقربين من شيراك، مرافعة تاريخية على منصة الأمم المتحدة، بصوته الجهوري وقريحته الاستثنائية، مستهلًّا خطابه بهذه العبارات: «إن بلدًا قديمًا، هو فرنسا، وقارة قديمة، هي قارتي، من يخاطبونكم اليوم»... هكذا وجدت فرنسا نفسها جنب ألمانيا وروسيا ضد الولايات المتحدة وبريطانيا، وأعادت الاعتبار للإرث الديغولي في السياسة الخارجية. ارتفعت شعبية شيراك في الشارع العربي، حتى أصبح يسمى بـ«شيراك العربي»، (وهو عنوان كتاب ألفه إيريك أيشيمان وكريستوف بولتانسكي: «شيراك العربي، سراب سياسة فرنسية»، دار غراسي، ٢٠٠٦م).

سنوات قبل موقفه من حرب العراق، كان شيراك قد كسب ودّ العرب بمناسبة زيارته التاريخية إلى الأراضي الفلسطينية عام ١٩٩٦م. لم يكن رئيس الوزراء الإسرائيلي وقتها سوى بنيامين نتنياهو. أصر شيراك على زيارة أحياء القدس القديمة، الخاضعة للاحتلال، من أجل ممارسة هوايته المفضلة؛ مصافحة الناس البسطاء. لم يستطع نتنياهو أن يمنعه، لكنه بذل جهدًا كبيرًا لإفشال جولته بين حارات المدينة العتيقة. كان الجنود الإسرائيليون يلاحقون الرئيس الفرنسي والوفد المرافق له في كل مكان، ولا يترددون في تعنيف الصحافيين الذين يغطون الزيارة، وهو ما أثار حنق الرئيس. عندما وصل شيراك إلى كنيسة «القديسة آن»، واكتشف أن كتيبة من الجنود الإسرائيليين تنتشر حولها، وقف أمام الباب وصاح فيهم غاضبًا، باللغة الإنجليزية: «تريدون أن أركب طائرتي وأعود؟ هذا ليس أمنًا هذا استفزاز»... ولعلها من أشهر العبارات التي بقيت عالقة في أذهان الإسرائيليين، الذين اضطروا على مضض إلى سحب جنودهم من أحياء القدس القديمة، بأمر من نتنياهو!

> **خرج من الإليزيه وأسهمُه في الحضيض، وأصبح في خريف حياته أكثر السياسيين شعبية في فرنسا!**

عندما أُعلنت وفاة جاك شيراك، كان لبنان البلد الوحيد في العالم الذي نكّست فيه الأعلام، حدادًا على «صديق لبنان الكبير»، وهو ما يعكس الدور المحوري الذي لعبه شيراك في بلد الأرز، خلال عقدين حرجين من تاريخه. كانت تربطه صداقة متينة برئيس الوزراء الراحل رفيق الحريري. في البداية، لم يكن شيراك ضد وصاية دمشق على بيروت، بل كان يعدّها عامل استقرار، لكن فرنسا كانت تحتضن على أراضيها أحد أشرس المناهضين للوجود السوري في لبنان، ميشال عون. حاول شيراك أن يحافظ على علاقات جيدة مع سوريا ولبنان في الوقت نفسه. كان الرئيس الغربي الوحيد الذي حضر جنازة حافظ الأسد، واحتضن ابنه بشار. لكن إصرار دمشق على تمديد ولاية الرئيس إيميل لحود، أغضبت شيراك وجعلته يمضي قدمًا في استصدار القرار ١٥٥٩، الذي ينهي الوجود السوري في لبنان، كان ذلك في سبتمبر ٢٠٠٤م، بتنسيق مع الأميركيين. وعندما اغتيل صديقه رفيق الحريري في فبراير ٢٠٠٥م، ضغط بقوة كي يجري تنفيذ القرار الأممي، كما نزل بثقله من أجل إنشاء المحكمة الدولية الخاصة بلبنان، تحت إشراف الأمم المتحدة، للوصول إلى القتلة. وعندما غادر شيراك قصر الإليزيه، استقر مدة في بيت باريسي تملكه عائلة الحريري. مع المغرب أيضًا كانت تربطه علاقة متينة مع الملك الراحل الحسن الثاني. تكريمًا لهذه الصداقة، دعاه لحضور العيد الوطني الفرنسي، في الرابع عشر من يوليو ١٩٩٩م، أياما قليلة قبل وفاته. بعد ذلك ربطته علاقة خاصة أيضًا مع ابنه الملك محمد السادس. وكان يتردد كثيرًا على المغرب، لدرجة أن سكان مدينة تارودانت، جنوب المملكة، كانوا يرونه واحدًا منهم؛ لكثرة العطل التي كان يقضيها هناك في فندق «الغزالة الذهبية».

«الوعود لا تلزم إلا من يصدقها»

إذا كانت مواقف شيراك الدولية بوّأته مكانة عالمية مرموقة، فإن حصيلته في مجال السياسة الداخلية لا تحظى بإجماع الفرنسيين. الوعود كانت كبيرة والإنجازات صغيرة، ولا غرابة في ذلك؛ لأن شيراك هو من أبدع مقولة ماكرة، استقرت في المعجم السياسي الفرنسي: «الوعود لا تلزم إلا من يصدقها».

كما أن مدة رئاسته الطويلة لبلدية باريس، تركت نقاطًا سوداء في سجله السياسي؛ إذ ظلت تطارده قضية فساد ترتبط بوظائف وهمية لفائدة أعضاء من حزبه، جعلت العدالة تدينه بسنتين حبسًا مع وقف التنفيذ عام ٢٠١١م، بعد ماراثون قضائي، أثر كثيرًا في صورته وسمعته. لكن، في النهاية، بعد أن انقشعت الحسابات والمناورات السياسية التي كانت تحجبه، انتصر العمق الإنساني لجاك شيراك وأصبح أكثر الشخصيات شعبية لدى الفرنسيين.

في الوقت الذي يتباهى فيه كثيرون بسعة ثقافتهم، كان شيراك يصنع العكس. وجدير بالتذكير أن عراب شيراك، الذي أدخله إلى المعترك السياسي، هو جورج بومبيدو (١٩٢٧-١٩٧٤م). الرئيس الذي خلف شارل دوغول وتوفي قبل إتمام ولايته، كان يسمي الشاب جاك بـ«البلدوزر»، لقدرته على اكتساح المصاعب وتذليل العقبات. بومبيدو كان عاشقًا كبيرًا للشعر، لدرجة أنه ألف «أنطولوجيا الشعر الفرنسي» عام ١٩٦١م. وقد ظل شيراك وفيًّا لعرابه في كل شيء، حتى في شغفه بالأدب، لكنه حرص على إخفاء ذلك، كما حرص على كتم إعجابه بـ«الفنون الأولية» (Les arts premiers). كان يفضل أن يعطي نفسه صورة سياسي سطحي، يفضل تصفح مجلة إيروتيكية على كتاب أدبي!

يـروى عنه أنـه كـان يقرأ قصائد سـان- جـون بيرس فـي البـرلـمـان، بعـد أن يخفيها في مجلـة «بـلاي بـوي» الفضائحية؛ كي يعطي انطباعًا خادعًا عن ثقافته. وعندما استقال من منصبه رئيسًا للوزراء عام ١٩٧٦م، كانت عنده في المكتب خزنة سرية. حين فتحها وكان بصدد إفراغها قال مدير مكتبه ساخرًا: «أخيـرًا سنتعرف إلى قـراءات شيراك الإيروتيكية!» وكم كانت مفاجأته كبيرة عندما رَآه يخرج من الخزنة دواوين ومجلات تُعنَى بالشعر العالميِّ. شيراك قطع الطريق على أي تعليق: «صورتي، حتى أمام المقربين، لا تعطيني الحق في حب الشعراء»!

شيراك المتحف

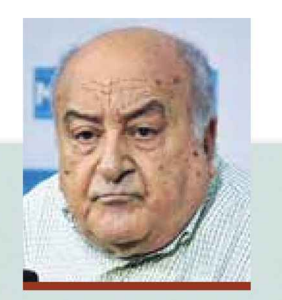
ولعل هذه العلاقة السرية التي ربطها شيراك مع الشعر والفنون، هي ما كان يغذي نزعته الإنسانية، ويعطي لمواقفه بعدًا كونيًّا و«لمسة شعرية» في بعض الأحيان. حتى إن فقرات من خطبه أصبحت أقوالًا مأثورة. لا يمكن الحديث عن خطر التغير المناخي على الكوكب، من دون استحضار كلمته في «مؤتمر القمة العالمي للتنمية المستدامة» بجوهانسبرغ، في الثاني من سبتمبر ٢٠٠٢م، عندما صعد إلى المنصة وألقى بهذه العبارة المربكة: «بيتنا يحترق، ونحن ننظر في اتجاه آخر»!

كان يفضل أن يعطي نفسَه صورة سياسي سطحي، يفضل تصفح مجلة إيروتيكية على كتاب أدبي! يروى عنه أنه كان يقرأ قصائد سان- جون بيرس في البرلمان، بعد أن يخفيها في مجلة «بلاي بوي» الفضائحية؛ كي يعطي انطباعًا خادعًا عن ثقافته

كـان شيراك راديكاليًّا في مناهضة النظرة المركزية الغربية، يؤمن بالإنسان، ولا يحب فلسفة الأنوار لأنه يراها واثقة من نفسها أكثر من اللازم. يرى أن الثقافات متساوية، لا تراتبية بينها، لكل واحدة خصوصيتها. الشعوب أيضًا. عام ١٩٩٢م، عندما كان عمدة لباريس، اتصل به ملك إسبانيا خوان كارلوس؛ كي يشرك العاصمة الفرنسية في الاحتفالات بـ٥٠٠ سنة على «اكتشاف العالم الجديد» من طرف الإسباني كريستوف كولومبوس، لكن شيراك ردّ عليه: «أمـا أنـا، فهذه ليست لحظة تاريخية عظيمة»، وأضاف: «كريستوف كولومبوس مجرد قاتل» بدل الاحتفال بذكراه، سنخلد ذكرى حضارة «تانيوس»، التي أبادها الإسبان، رغم أنهم كانوا أول من استقبلهم في القارة الأميركية. «كانوا مليون شخص عندما وصل الإسبان، ومات آخرهم بعد ستين سنة». وفعلًا، عام ١٩٩٤م، احتضن «القصر الصغير» في باريس معرضًا حول حضارة «تانيوس»، التي تعرضت للإبادة على أيدي الغزاة البيض. كما أشرف شيراك، إبان ولايته الرئاسية، على إنشاء جناح للفن الإسلامي في متحف «اللوفر»، الذي أصبح اليوم من أهم الأجنحة في المتحف الفرنسي العريق.

اليوم، جاك شيراك ليس شارعًا أو مطارًا أو بناية رسمية، إنه متحف: «كي برانلي، للفنون الأولية».

في «كي برانلي» -الذي افتتح عام ٢٠٠٥م وأصبح يحمل اسم متحف جاك شيراك ابتداءً من عام ٢٠١٤م- لوحات ومنحوتات وقطع فنية من إبداع الشعوب الأصلية؛ من إفريقيا وآسيا وأميركا وأستراليا. كل الشعوب المبادة والمنسية والمضطهدة وجدت ملجأً في متحف شيراك، الذي كان إحدى آخر معاركه، النضال «من أجل أن تولد التحف الفنية حرة ومتساوية في العالم كله»!



محمد سبيلا
مفكر مغربي

الأنوار: الاستعارة والحقيقة

عندما طلبت مني النقابة المغربية للفنانين التشكيليين تقديم مداخلة حول الأنوار لم أتردد لحظة واحدة لا في قبول الاقتراح ولا في فهم المقصود المزدوج من الحديث عن الأنوار. فالفنانون التشكيليون يسحرهم الضوء والألوان والأنوار. والسحر هنا بمعنى الانجذاب، والافتتان، أي بين بعدين أولهما فيزيائي وكيميائي والثاني روحي وسيكولوجي، أضفْ إليهما البعد الفلسفي المتمثل في الانبهار بالعقل كمصدر لنور أو لأنوار المعرفة. كنا نظن أن الفلاسفة وحدهم هم المهووسون بالأنوار لكنْ شغف بل هوس التشكيليين لا يقل حدة عن هوس الفلاسفة إنْ لم يَفُقْهُ هيامًا. ولعل هذا الشغف الثنائي هو على الأقل ما يبرر عقد القران هذا بين الأنوار التشكيلية والأنوار الفلسفية.

هكذا نطل على شسوع الدلالات المختلفة لمصطلح أو لموضوع الأنوار. فهي نقطة التقاء مجموعة كبرى من المعارف ومن الممارسات الإنسانية، أنوار الإيمان والأنوار الروحية أو الصوفية، أنوار العقل من حيث هو ضوء تسلطه المعرفة الإنسانية على كل الموجودات والموضوعات، أضف إلى ذلك الدلالات الفلسفية الخاصة التي ارتبطت بها فلسفة الأنوار أو عقل الأنوار أو مرحلة الأنوار. أنوار الروح وأنوار العقل هل يجتمعان؟ هل يتعايشان؟ أولهما مبني على الاعتقادات والمسلَّمات والغيبيات، في حين أن أنوار العقل قوامها التساؤل والتشكك ونقص البديهيات ومساءلة المسلمات. أنوار العقل قلقة ومتوجسة وكشافة، في حين أن أنوار الروح تقوم على السكينة والقناعة والطمأنينة والاكتفاء.

ارتبطت مسألة النور والأنوار إذن بتاريخ الفلسفة، وعندما نختار مصطلح النور بدل الضوء فالمقصود بذلك هو إبراز الفرق بين مصطلحي الضوء والنور. فالأول هو أقرب إلى كونه مصطلحًا فيزيائيًّا يدل على انبعاث أشعة ضوئية من نقطة مكانية ما وانعكاسها على أرجاء المكان بحيث ينتج عنها تمايزات إدراكية واضحة بين عناصر ومكونات هذا الفضاء. ولعل القول الفصل في موضوع الضوء يعود إلى الفيزياء وبالضبط إلى علم الكهرباء. وقد ارتبط الضوء أو النور منذ القديم إلى اليوم بملمح سحري وجذاب لم يتخلَّ عنه حتى وهو محط تحليل وتشريح فيزيائي وكيميائي.

فالضوء من منظور الفيزياء الحديثة هو حزمة من الأشعة أو الإشعاعات الصادرة من بؤرة ضوئية ما طبيعية أو اصطناعية. وهذه الأشعة تنتشر على شكل بلورات أو جسيمات أي بطريقة corpusculaire جسمية أي على شكل تموجات وتيارات، أو كما يقال في نظريات الضوء بطريقة تموجية ondulatoire أو بهما معًا، أو بطريقة كهرومغناطيسية.

المقاربة العلمية للضوء أبرزت أبعاده الكمية القابلة للقياس calculable: الجسيمات - الأمواج - التيار - الدائرة الكهربائية - الشدة - التردد. لكنها لم تلج سحره وسحريته وخصوصيته وانتماءه الجزئي أو الكلي للعالم المضاد له، أي عالم الغموض والخوارق. دلالات ثورة الكهرباء هي طرده الساحرات والكائنات المعشّشة في الظلام والبراغيث السوداء، والخنافيش.... وأنارت حيزاتها وأمكنتها لكنها خلقت لنا الفوتون والإلكترون... وهي بالنسبة لنا كائنات شبه غيبية لا مرئية أشبه ما تكون ببراغيث الظلام، وإن كانت بالنسبة للعلوم الفيزيائية كائنات قابلة للقياس والعد وللتحديد المكاني والزماني والوتيرة والتردد. وقد سبق لهيدغر أن أشار إلى اسم إشعال الضوء بالضغط على زر هو فعل لا يقل سحرية عن سابقه. وفي المقابل فقد حافظ النور أو الضوء على سمته الرمزية التي ارتبط بها منذ الحضارات القديمة، ومنها ارتباط الضوء إما بالإيمان أو بالمعرفة أو بالحقيقة.

فالاستعارة الضوئية مشتركة بين كل الثقافات والحضارات كما أنها حاضرة في كل ثقافة على حدة، إلا أن هذه الاستعارة Métaphore ظلت لصيقةً بشكل قوي بالتيارات الفكرية والأدبية والفنية التي سادت أوربا في القرن الثامن عشر والتي ربطت عن قصد ووعي النورَ بالعقل والمعرفة ورجحت أنوار العقل على أنوار الروح.

الأنوار أو عصر العقل

يطلق اسم الأنوار على مجموعة من التيارات الفلسفية والأدبية والفنية ظهرت في أوربا في القرن الثامن عشر، ويطلق عليها كذلك اسم عصر العقل. وقد تنوعت هذه التيارات الفكرية حسب البيئات الثقافية المحلية مما جعل مؤرخي الفكر يميزون بين الأنوار الفرنسية والأنوار الألمانية والأنوار الإنجليزية والأنوار الإسبانية أو الأنوار الإيطالية والأنوار البرتغالية والأنوار الأميركية والهاسكالا اليهودية.

ورغم تنوع هذه التيارات وتعددها فإن مؤرخي الفكر يتحدثون عن القواسم المشتركة التي تجمع بين هذه التيارات، سواء من حيث القضايا الفكرية أو من حيث نوع المواقف التي تتبناها بصددها:

- نقد السلطتين الدينية والسياسية.
- الرفع من شأن العقل والدعوة إلى استعماله بقوة في كل المجالات الإنسانية.
- إعمال النقد باعتباره وظيفة عضوية للعقل، وهذا النقد يعني الاستعمال الفعلي الأقصى للعقل وإلى اليقظة والخروج من السبات الدوغمائي.
- الإيمان بالتسامح بين المعتقدات والآراء والأعراف والمذاهب المختلفة.
- التمسك بنزعة إنسانية كلية معرفية وأخلاقية.
- إيلاء الأولوية للعلم وللأفكار العلمية ولمهمة إشاعة العلم والمعرفة العلمية.

هي إذن تيارات فكرية وثقافية قوية، الجامع بينها هو التمرد وانتقاد التقاليد وسُلَط التقليد والأحكام المسبقة وسطوة السلطة السياسية والدينية وتحالفهما، والدعوة إلى الاستعمال الأقصى للعقل في المجال العمومي وإلى نقد الذات بوصفها تستمرئ هذه السلط ولا تتحمل المسؤولية الفردية في مقاومتها والتكتل ضدها، وهذه الأفكار سنجد أصداء متفاوتة لها في الأيديولوجيا المؤطرة للثورة الفرنسية ١٧٨٩م.

وقد تقاسمت مجموعة كبيرة ومتعددة من الأدباء والفنانين والفلاسفة والعلماء العديد من هذه الأفكار بدرجات متفاوتة وهو ما أضفى على العصر (القرن الثامن عشر) صبغة أيديولوجية متقاربة، قوامها: محاربة السلط العتيقة الدينية والسياسية، ونقد الأفكار المترسبة التي تتحول إلى قيود في التفكير، والاعتقاد أن في الإمكان تحقيق أحسن مما كان أي الاعتقاد الراسخ في مقولة التقدم، وما لازمها من دعوات إلى تبني الروح الكونية والتسامح وطبع فكرها لقدر من التفاؤل.

ولأن هذا التفاوت الذي خلق ما أطلق عليه «روح الأنوار» التطابق التام بين المشاريع الفردية. فدافيد هيوم (Hume ١٧٧٦ -١٧١١) والمدرسة الإنجليزية عمومًا ارتبطوا بالنزعة التجريبية وركزوا على فكرة أن المعرفة العلمية لا يمكن أن تتحقق إلا عبر التجربة وليس عن طريق الأفكار العقلية المسبقة.

أما جان جاك رسو (١٧١٢ -١٧٧٨م) فقد ارتبط بالدفاع عن فكرة المساواة بين كل الكائنات الإنسانية وبشَّر بالديمقراطية وإقامة العقد الاجتماعي، وألح على ضرورة التربية في إعداد الإنسان وتهيئته للتطور والتقدم، واستنكر وأدان التراتبية المجتمعية. هذا بينما يؤكد كانط ١٨٠٤ -١٧٢٤)م) أن العقل والعقل النقدي خاصة هو أهم ميزة للإنسان، وأنه هو الأداة المثلى للتفكير والطريق الأكيدة للمعرفة، وأن الأنوار هي خروج الإنسان فردًا ونوعًا من دائرة الخضوع إلى دائرة استعمال العقل. يُعَدُّ فولتير عنوانًا بارزًا لهذا التيار الفكري؛ بسبب راديكاليته الفكرية المتمثلة في الدفاع عن فكرة التسامح الكوني، وإدانة كل أشكال التعصب والتحجر والعبودية والسحر والحرب.

أكتفي هنا بشهادة Michel onfray في مجلة magazine de philosophie- في رجل الأنوار العظيم الذي كثيرًا ما يتم تناسيه هو كوندورسيه لانه، رجل ميال للتربية الشعبية، وهو مؤمن حقيقي بقضيته ومدافع شرس عنها، فقد ناهض حكم الإعدام ورفض العنف، وأنتج أفكارًا تنويرية واقعية، وناهض العبودية.

من أبرز الأنواريين كذلك مونتيسكيو، وهو من أهم المفكرين الذين وضعوا الأسس الفكرية للحداثة السياسية المتمثلة في المبدأ الأساسي الذي دافع عنه مونتيسكيو، وهو الفصل بين السلط المختلفة التي تشكل هيكل الدولة: الفصل بين السلطة القضائية والسلطة

التشريعية والسلطة التنفيذية، كما عُرف بانتقاده للسلطة الملكية المطلقة والمتعسفة.

أختم هذا الجزء المتعلق بعرض مكونات الأنوار بأكبر محاولة لفهمها وتصنيفها فلسفيًّا وهي مقال كانط «ما الأنوار»: «الأنوار هي تحرر (خروج) الإنسان من قصوره (أو عدم نضجه) الذي هو نفسه مسؤول عنه. القصور هو عدم القدرة على استعمال أو استخدام العقل (أو الذهن) من دون الاعتماد على قيادة أو توجيه الآخرين. هذا القصور هو صفة راجحة للإنسان (= الفرد) ذاته ليس بسبب افتقاد العقل بل بسبب افتقاد القرار، والقدرة على استعمال العقل من دون اللجوء إلى الاقتياد والاستعانة بالآخرين.

اجرؤ على المعرفة

إن شعار الأنوار هو Saper aude: اجرؤ على المعرفة لتكن لديك الشجاعة على استخدام ذهنك الخاص (أو ذكائك الخاص). ومع ذلك فإن كانط لم يتخذ موقفًا صلبًا وصادمًا تجاه هذه السلط؛ إذ إنه ميز بين الاستعمال الخصوصي للعقل والاستعمال العمومي.

تعرضت الأنوار لانتقادات عديدة داخلية وخارجية. فقد كانت هدفًا للعديد من الاتجاهات نذكر منها الحركة الرومانسية أو الفكر الرومانسي في ألمانيا الذي تميز بتقربه من الكاثوليكية، ورفض النزعتين الثورية والمهدوية أو الرسولية، والدفاع عن الاستقرار، ونقد النزاعات العدمية ونقد فكرة التقدم على أن منطقه هو المنطق الميكانيكي الشكلي للتقدم الحالي. كما عبرت الرومانسية عن رؤية مثالية وحنائنية للعلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة قبل حلول العصر الحديث، وكذا استلهام مسيحية محافظة بعيدة من أي فكر نقدي. في هذا الصدد نذكر سجالات الفيلسوف الألماني Shelling دروس ميونيخيه (١٨٣٧م) ضد العقلية الهيغيلية ممجدًا في الوقت نفسه القوى والمنابع اللاعقلانية للأفكار، وهي الأفكار التي رُسِّخت نهاية القرن في أوربا (Encyclopédie ١٤٤٢).

وهذه الأفكار ستُتَبنَّى جزئيًّا أو كليًّا من طرف الاتجاهات الأدبية والفلسفية والجمالية المناهضة للحداثة أو المضادة لها. يرى لوك فيري في كتابه«Les plus belles histoires de la philosophie» Robert Laffont ٢٠١٤. أن النقد الرومانتيكي للرومانسية هو على وجه العموم مجموع التيارات الأدبية والفكرية المرتبطة بالحاضر والماضي التي تتبنى تصورًا مثاليًّا وحنينيًّا Nostalgique للعلاقات الاجتماعية التي كانت موجودة قبل حلول العصور الحديثة.

عرفت الحركة الرومانسية تطورًا كبيرًا، وهو ما يميزها بين حقبتين زمنيتين متباينتين، تتميز إحدهما بنزعة ثورية وهو ما ينعكس على تنوع تيارات بين الرومانسية المسيحية والرومانسية الفلسفية والرومانسية.



اتسمت الحركة الرومانسية بنزعة محافظة قوية تقوم على تمجيد القوى والأبعاد اللاعقلانية في الحياة وبأبعادها الليلية.Encyclopédie de la philosophie Paris ٢٠٠٢ p ١٤٤٢.

وقد شكلت النزعة الرومانسية فكرًا مناهضًا للأنوار، ومنها استلهمت العديد من الاتجاهات المضادة للثورة وللأنوار وللحداثة ثقافتها وفكرها. يمكن إجمال هذه الأفكار والتوجهات ذات النكهة الرومانسية سواء في الأدب أو الفن أو الفلسفة في نقد النزعة الكونية وعدّها مجرد زعم أو وهم، ونقد النزعة العقلانية في فهم التاريخ التي تقوم على مبدأ العلية، ونقد فكرة التقدم، ونقد الحداثة ذاتها كما نجد لدى نيتشه وهايدغر، وكذا إعادة الاعتبار للتقليد وللأحكام المسبقة كما لدى الفيلسوف الألماني جورج غادامير، وهذا مؤشر قوي يدل على مدى حيوية الفكر الغربي كما تمثلها اختلافاته الجوهرية وحِدَّة نقاشاته الداخلية. فالأنوار متعددة ومتنوعة وهي مستمرة حتى الآن.

أشكال النقد التي وجهت للأنوار يمكن إجمالها في:

١. النقد ضد الثوري والرومانسي للأنوار يندرج في سياقه نقد الحضارة وLe lux من طرف روسو، والنقد السياسي للثورة Burke وRehberg الذي يجد امتداده في الفلسفة الألمانية المعاصرة في فكر غادامير رائد الدفاع عن التقليد والأحكام المسبقة.
٢. النقد الأنثروبولوجي القائم على نقد فكرة الكونية وإبراز نزعة «فروقية» Différentialisme ونسبوية ترى أن لكل ثقافة ولكل مجتمع ثقافته الخاصة وقيمه الخاصة ولا مجال للمفاضلة بينها، وهي التحليلات التي تقدمها لنا الأنثروبولوجيا البنيوية (كلود ليفي ستروس).
٣. نقد فكرة الاعتقاد في التقدم، وهذه الفكرة محورية في فكر مدرسة فرانكفورت، التي ترى أن العقلانية التقنية، التي كانت الأنوار تعدها الوسيلة الأساس لتحقيق التقدم الاجتماعي للناس وتفتح لهم الطريق نحو السعادة بتحريرهم من الحتميات الطبيعية، ارتدت ضد ذاتها وبدل أن تحرر الناس ضاعفت خضوعهم لقوانين مجهولة وللتحكم والمراقبة فأصبحوا أقرب إلى أن يكونوا مجرد أشياء. وتحولت وفي نطاقها ظهرت أنظمة شمولية مهولة مثل النظام النازي والنظام الشيوعي، كما أنها هي ذاتها (الأنوار) تحولت إلى ميثولوجيا تعتقد في التقدم.
٤. انتقادات صادرة عن تيار الإيكولوجيا العميقة التي ترى أن الطبيعة أولى من الإنسان، وأن المشروع الأنواري للسيطرة على الطبيعة والتخلص من إكراهاتها وحتمياتها مشروع ضارّ بالطبيعة.

والخلاصة أن عصر الأنوار طور أيديولوجيا متفائلة تقوم على أن الإنسان يمكنه أن يسيطر على الطبيعة (الطبيعة الإنسانية) محققًا الظفر والسعادة. فحسب الأنوار أن الناس سيتخلصون من كل الظلاميات المتمثلة في التصورات اللاعقلانية للدين، والشعوذة والجهل والأحكام المسبقة.

ظلامية الأنوار نفسها

مقابل ذلك نجد نقاد الأنوار والحداثة ينسبون الظلام والظلامية للأنوار نفسها، هايدغر مثلًا ينسب للحداثة سمات ظلامية فهو يتحدث عن حالة عناء العالم، عناصرها الأساسية هي:

- اقتلاع الإنسان من جذوره.
- نزع القدسية عن كل ما هو مقدس.
- إضفاء صبغة ظلامية على العالم. أو تلييل العالم (نسبة إلى الليل).
- تحطيم الأرض.

وفي الوقت الذي كان فيه المبتهجون بالأنوار والحداثة يتحدثون عن اقتلاع الطابع السحري أو التغني بنزع الطابع السحري عن العالم نجد هايدغر يَسِمُ هذه بأنها إعادة «إضفاء طابع سحري» على العالم.

قبل ذلك نجد أن فلسفة نيتشه (فيلسوف المطرقة) هي في وجه من وجوها بمنزلة عاصفة فكرية مدمرة؛ لأن نواتها هي نقد ما يسميه بالأفكار الحديثة كفكرة التقدم والنزعة الإنسانية، والهوية الثقافية والمثل الأعلى، الأخلاقي والعقلاني القاسي.

إلا أنه رغم هذه الأشكال في النقد فإن هناك تيارات فكرية ترى نفسها وريثة للأنوار وتنصِّب نفسها للدفاع عنها. فالفيلسوف الألماني المعاصر هابرماس في كتابه الأساسي «الخطاب الفلسفي للحداثة» يدافع عن الأنوار والحداثة معًا ضد انتقادات كل التيارات الفلسفية اللاحقة، وبخاصة تلك المنتمية إلى ما يسمى بتيارات ما بعد الحداثة، وهو يرى أن

الحداثة مشروع لم يكتمل إنجازه، بمعنى أنها لم تَفِ بالوعود الأنوارية التي قطعتها على نفسها والتي تتلخص في تحرير الإنسان من سيطرة القوى والمجتمعية.

كما نجد أن ميشيل فوكو الذي يتسم الكثير من إنتاجاته الفكرية بنقد الأنوار والحداثة (والذي قال عنه أكسل هونيت: إننا لا يمكن أن نعثر في تاريخ الفكر الأوربي بعد كتاب «جدل الأنوار» لأدورنو وهو ركهايمر، على محاولة نقدية أكثر جذرية من نظرية السلطة عند فوكو من حيث هي محاولة لفضح أو تعرية الخلفية الفكرية لهذا النقد)، إن إيمان الأنوار بالعقل لم يتبين بما يكفي أن العقل ليس فقط أداة كشف وتحرير بل هو أداة سيطرة أيضًا. وهذا هو الدرس العميق وراء العديد من أعمال ميشال فوكو الذي ينسب نفسه للتيارات الفلسفية الكبرى ابتداء من هوسرل إلى ماركس ومدرسة فرانكفورت الذى يضعه على الخط الفاصل، بحيث يكون داخل الأنوار وخارجها في الوقت نفسه، وذلك من حيث إن النقد هو روح الأنوار ومنهجها الأساسي.

هل انتهت الأنوار؟ ونحن نتحدث عنها وكأننا نرثيها أو نسير في جنازتها.

إن الأنوار هي مجموع الأفكار الجريئة الناقدة للسلطتين الدينية والسياسية في أوربا في القرن الثامن عشر، وهي المحضن الكبير لأفكار الحداثة ولعل روح الأنوار هي روح الحداثة نفسها. والأنوار لم تنطفئ، فثوراتها العلمية والفكرية والجمالية تحولت إلى ثورات سياسية، وأصبحت نموذجًا للتطور في جل بقاع العالم.

يميز مؤرخو الفكر بين بعدين مختلفين للأنوار: فهي رائدة العقلانية وطرد الساحرات والخوارق والظلاميات، وهي التي هيأت الأسس الفكرية للتحديث السياسي في الغرب، إلى غير ذلك من الإيجابيات لكن الأنوار استعملت لتبرير السيطرة والاستعمار، كما مهدت للأيديولوجيات الشمولية وللأنظمة الكليانية.

الأنوار في الفكر العربي

أما انعكاسات الأنوار على الفكر العربي الحديث فهي متنوعة؛ نورد منها كمثال نموذجي أفكار عبدالله العروي الذي يوجزها في مطالب عدة. فهو يدعونا إلى أن:

- نودع نهائيًّا المطلقات جميعًا.
- ونكف عن الاعتقادات بأن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا.
- ونكف عن عدِّ كل تقدم هو في جوهره تجسيدًا لأشباح الماضي.
- ونكف عن الاعتقادات بأن العلم هو تأويل لأقوال العارفين.
- ونكف عن الاعتقاد بأن العمل الإنساني يعيد ما كان، لا يبدع ما لم يكن.
- بذلك ندرك لأول مرة معنى السياسة كتوافق مستمر بين ذهنيات جزئية تمليها ممارسات الجماعات المستقلة وتتوحد شيئًا فشيئًا عن طريق النقاش الموضوعي والتجارب المستمرة، بحيث لا يمكن لأي أحد فردًا كان أو جماعة الادعاء أنه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوعي أو المكاشفة، ويفرضها على الآخرين.
- صيرورة الواقع الاجتماعي.
- نسبية الحقيقة المجردة (التاريخانية).
- إبداع التاريخ (فعل الإنسان).
- جدلية السياسة.

هذه هي معالم الفكر والمجتمع العصري، عرفها حقًّا البعض (النخبة الفكرية الطلائعية) وفسرها ونادى بها، لكن المجتمع العربي ككل، منذ القرن الماضي (القرن التاسع عشر) يتردد في تبنيها تبنِّيًا كليًّا، ينكرها ليس فقط في دائرة الأسرة والمسجد والكتاب، بل داخل البرلمان والمدرسة العصرية والمصنع.

- وباختصار في ذهن كل فرد منا.

إذا كان لتجارب الأمم مغزى فإن أمرنا لا يصلح إلا بصلاح مفكرينا، باختيارهم اختيارًا لا رجعة فيه.

- المستقبل عوضًا عن الماضي.
- الواقع عوضًا عن الوهم.

انظر ع. العروي : الأيديولوجيا العربية المعاصرة. مقدمة الطبعة العربية. ص. ١٦. بيروت. ط. ٣. ١٩٧٩م.

فهل نحن مؤهلون للاستجابة لشروط ومتطلبات العصر؟ هل نحن قادرون على الإنصات لحفريات الطليعة أو الطلائع الفكرية والثقافية التي تحفر في جدار الأنوار لاستخراج بعض جذور التنوير ولاكتشاف نسائم الحرية المنعشة؟



إدمون جابيس والكتابة البكماء

الإصغاء إلى ما لا يُمكن وصفه

محمد بكاي ناقد جزائري

«كما في الحجارة المتصدّعة، يوجد الجمال في عمق الجرح».

إدمون جابيس، كتاب الهوامش، ص: ٣٩

مع نصوص إدمون جابيس، ستظل حائرًا أمام كتابة «ما لا يُوصف»، في محاولة الإنصات للصمت وهسهسة الوجود. الرجل الغريب الذي قال عنه رينيه شار يومًا ما إنه «مؤلف عمل عظيم في عصرنا». كاتب غريب يبحر في أعماق ذاته ليبحث عنها، مبتعدًا إلى الأقاصي الممكنة حيث الفضاء الخفيّ والسّاكن والضّجر لليلنا، ليحسّ بالتيه والجفاف والامتداد الوجودي لهذا العدم الذي يشبهه.

ينحدر إدمون جابيس من عائلة فرنسية يهودية استقرّت في القاهرة، حيث أبصر النور سنة ١٩١٢م، ودرس في إحدى مدارسها الثانوية الفرنسية. اكتشف -وهو حدث- أصحاب نصوص شعرية كبيرة مثل بودلير ورامبو ومالارميه، وفي تلك المرحلة أعدّ قصائده الشّعرية الأولى. التحق بجامعة السوربون بعد نيله الباكالوريا. في باريس، وبمساعدة ماكس جاكوب، بدأ في نشر قصائده على صفحات المجلات الأدبية الشهرية بانتظام وكان ذلك منذ سنة ١٩٣١م.

الموت وتجربة القسوة

كانت العلاقة بين الشاعرين جابيس وجاكوب وطيدة وراسخة، وحين وفاة جاكوب رثاه جابيس بحزن كبير. فالصّدمة دفعته لكتابة الجرح العريق الذي لم ينفكّ يعود ويحفر بأسى في كيان الشاعر. فهذا الخراب الذي يحمله شعره وتكرّسه كتابته، بدأ منذ زمن، مع وفاة شقيقته «سارة»، والاضطراب العميق الذي خلّفته معتقلات أوشفيتز، وصور الفزع والفراغ والرهاب الذي لا يمكن تصوُّره، والذي سيبقى ظِلًّا يطارده في أعماله وشذراته الشعرية. في كتاب الأسئلة يستحضر تلك الذاكرة الموجوعة، ليحاور شقيقته الراحلة مُخبِرها عمّا أحدثه وقع الموت الذي حلّ عليه وعليها، الموت وقد أصبح أكثر إلحاحًا من المعتاد؛ إذ لم يعد كما كان عليه وهو يعمّق فينا دلالات الشوق والفقدان، بل أصبح يفد وهو مكلّل بمشاعر الكراهية وأزمنة البؤس، فأصبحت روح الإنسان أكثر سوادًا، وتراجعت إلى نطاق ضيّق يَزْخَرُ بالحصار والغارات، في زمن اختفى فيه عطر الأزهار، وداست الأقدام كلّ بهيج. لكن جابيس وظّف ثيمة الموت بأسلوب مختلف لرؤية اللامرئي وشقَّ دربا مهمّا لفكّ رموز الذات.

صحراء الكتابة... بين فجوة النص وفراغ المنفى

بعدما قضى جابيس ٤٤ سنة في القاهرة، غادرها سنة ١٩٥٧ نحو باريس، تزامنًا مع أزمة قناة السويس، ليرحل عن موطئ رأسه، عن مكانه الأمومي الذي أحبّه بشغف والتحم به بعمقٍ شديد، ولم يكن الانفصال عن وطنه إلّا جلبًا للنُّدوب والجروح، ليجد نفسه في باريس من دون جنسية أو انتماء، وهو ما نمّى لديه حسّ القلق بشأن كشف هويته ويهوديته، فاقدًا لكلّ شيء بين عشية وضحاها. لهذا كانت الكتابة له أكثر نزيفًا وتشظّيًا وعنفًا، فـ«لا يمكن للحقيقة إلّا أن تكون عنيفة، ليست هناك حقيقة مريحة» كما قال جابيس، هذا الكاتب اليهودي الناطق بالفرنسية الذي سارع إلى تحدّي نفسه بتفادي المتوقّع والمتيقّن منه، منفتحًا على «حقيقة الحقيقة» المرجئة واللانهائية؛ وهو الرّهان المتعذّر بلوغه أو قوله.

لقد غيّرت تجربة المنفى واجتثاث هويته الشرقية علاقته مع الكتابة، فأغلبية نصوصه بعد سنة ١٩٥٩م نجدها حُبلى بصمتٍ إلهي، وغموض وجودي مثل غموض الكون، قصاصات وشذرات عبارة عن تأملات شخصية حول المنفى واليهودية والشتات، عتمات أصبحت شموعًا تضيء كل الأسئلة، كما وصفها ديدييه كوهن. كان جابيس مفتونًا بتداخل كلّ كتاب مع كتاب آخر، كتاب موجود داخل هوامش كتاب آخر، بالكتابة يملأ الفجوة ليفتح فجوة أخرى بشكل أفضل وأعمق، كتابة هامشية باستحقاق، تنبع من هوامش صمته

ووحدته ومرارته التي يرسمها ما لا يمكن وصفه: «المستحيل»، وهناك يحفر القارئ باستمرار عن جذور النص، متذوّقًا إيقاع كتابة شعرية فلسفية متدبّرة في حلمها الهارب والمتمزّق على ضفاف النيل. يتجوّل جابيس في فراغ المنفى وخراب الذاكرة، التي أصبحت أماكنها الحقيقية والوحيدة في الأساطير والكتب والصحراء ومصر المفقودة.

يستكمل جابيس مسيرته الشعرية والأدبية، سارحًا متأمّلًا خروجه من مصر وعبوره الصحراء، وهي تمثّل لحظة شتات هوياتي وخللًا انتمائيًّا شبيهًا بالحال التي نعهدها في كثير من المراجع التوراتية. وتتجلّى مسيرته عبر صفحات كتابه «الريبة الصحراء» (١٩٧٨م). فمن خلال قراءة مقتطفاته تبدو لنا كم كانت تجربة الصحراء مهيمنةً على جابيس، بخوضه الكتابة الحفرية بين علوّ السماء ووُسع الرّمال، بين كلّ شيء ولا شيء؛ ظلّت الكتابة لديه سؤال الحرق بامتياز، ارتقابًا لآفاق المعلوم، واختراقًا لحدود المنظور. العودة إلى نصّ الصحراء، هو عودة لـ«اللامفكر فيه» والمنسحب والملغى والغياب، ولا ريب أن الصحراء كانت مسكن التيه الذي لا معنى له، دلالة اللامكان واللاشيء الذي انجذب إليه جابيس أدبًا وفكرًا.



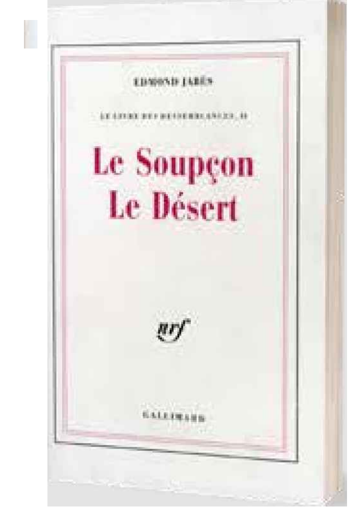
تجلّيات الذات: اللانهائي وأقاصي الأسرار

كتاب الأسئلة عند جابيس نمطًا شغوفًا بالانتماء الهائل في صمته، الذي لا يمكن البوح به إلا بلغة الحرق

> **كانت كتابة جابيس استنفارًا دائمًا لفكرة الموت وترصُّدها. كتابة اعترف لها جهابذة الفكر الفرنسي المعاصر في السبعينيات (مثل: ليفناس، ودريدا، وبلونشو، وليريس) أنها عمل منفرد يتناول موضوعات مهمّة كالاستماع والحوار والهوية والتسامح والانفتاح**

ماكس جاكوب

والرماد، سؤال يحرق ولا يحترق. فالكتابة تخترق التخوم وتنصهر في تفاصيل الخلاء، عبر حرارة القيظ وصهد الصحارى، طرْحُ الأسئلة عبر شذرات الكتابة الشعرية شبيهٌ بتجربة الصحراء، فهي تجربة استماع كذلك، حيث الكاتب وهو البدوي الصحراوي يحيط بأرض السراب والكثبان، منصتًا لنداء بعيد وصدى سحيق ممتدّ منذ آلاف السنين، لكتابة تجليّات الذات وهي على هوامش اللاممكن، لذلك مثّلت الصّحراء له الفضاءَ الرّحب لمواجهة الكلمة الدنيوية والمقدّسة، البشرية والإلهية. عدَّ جابيس الكتابةَ صمتًا رهيبًا، قداسة رهبانية، جزيرة يهرب إليها البشري حيث يستوطن الإلهي، حيث المواجهة تكون مواجهة يهوديّ حائر أمام كلمة الله اللانهائية. سيكتشف قارئ جابيس أن الصحراء كانت لحظة إلهام وصفاء، وفتحًا هادئًا لعيش الأبدية، بأيادٍ ترتجف مُحاوِلةً الحفاظَ على ذلك الفتح والإبقاء على الفتحة التي تدفع بالكتابة إلى الأُنْس والسكينة ومحاذاة مَواطن الصفوة ومعالم الخلوة.



بالرمل يكتب ما هو موجود في مخيّلته، يقول أكثر ممّا يقال، «ما يقال» الذي يمثل امتدادًا للأثر، وكتابته تكون بـذَرَّاتِ الرّمل إلى ما لا نهاية، وهو ما يبني عليه كلّ كتبه. «كتابة العدم والتمزق» عبارة عن إجابة غير كافية، إحاطة غير محيطة، سؤال لا ينفك عن البحث الذي يظل يتساءل باستمرار عن كلّ شيء. كيف يمكننا

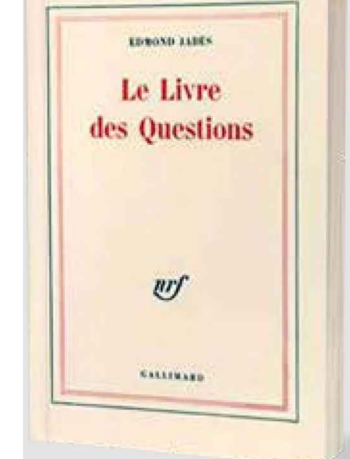
أن نتحدّث عن «ما لا يمكن قوله»؟ يأتي كتاب الأسئلة -مثلًا- في سبعة أجزاء، شبيهًا بنظام الحياة الجلل في سيرورتها وصمتها البائس، الذي يجزّئنا ويسلبنا، كتاب شبيه بالأيام السبعة، شبيه بمنطق الاكتمال، الذي يجب كسره وتجاوزه، لنتمكّن من فتح الكتاب؛ لهذا تأتي كلّ كلمة أو جملة حمّالة لفيض لا يمكن الإلمام به، لتكون الكتابة له ذلك «الكون الأبدي»، اللُّغز الذي يتنفَّس عبره، راحته وضجره، نومه ويقظته، في سباق بين الحروف والزمن ليبني قصورًا من الرّمال على سواحل الوجود. لا ينحصر مسار الكتابة لديه باستحواذ السؤال عن مكانه الماضوي، مكان الولادة، ذكريات المراهقة، شغف الشباب، بل انفتاحه على مجاهيل الآتي، وغياهبه الحالكة التي ستتحقّق لكن تحققها يظلّ مُرْجَأً وغير مُكتمِل، كتابة الصمت حيث «لم يكفّ الجرح عن النزيف، لن يجفّ أبدًا». كتابة يتعذّر الإمساك بنسيجها، صورة لفكر يهوى كتابة الهاوية.

جابيس: جسارة الكتابة بين الصمت والموت

«ستكون الكتابة هي قبول أو بحث عن مواجهة دائمة مع الموت» هكذا يكتب إدمون جابيس. وعلى هذا القدر من الحماسة والجسارة كانت كتابة جابيس استنفارًا دائمًا لفكرة الموت وترصّدها. كتابة اعترف لها جهابذة الفكر الفرنسي المعاصر في السبعينيات (مثل: ليفناس، ودريدا، وبلونشو، وليريس) أنها عمل منفرد يتناول موضوعات مهمّة كالاستماع والحوار والهوية والتسامح والانفتاح. وبعد حصوله على الجنسية الفرنسية، أصبح جابيس من أكثر الأصوات الشعرية والنقدية حضورًا وتميزًا وممثلًا رئيسًا لجيلٍ جديد من النخبة اليهودية المثقفة الناطقة بالفرنسية. شاعر غوّاص ينتقل بين بِحَار الداخل والخارج، والـ«هُنا» والـ«هناك» في مناطق غير محدّدة ولا محدودة، بين البحر والصحراء، في دوار لا نهاية له. سَفَر لا يخلو من خوفٍ وعدمٍ، سِفْرٌ يحتمي فيه بالكتابة الشذرية كقارب نجاة وحيد يتجوّل فيه الإنسان

كان جابيس مفتونًا بتداخل كلّ كتاب مع كتاب آخر، كتاب موجود داخل هوامش كتاب آخر، بالكتابة يملأ الفجوة ليفتح فجوة أخرى بشكل أفضل وأعمق، كتابة هامشية باستحقاق، تنبع من هوامش صمته ووحدته ومرارته التي يرسمها ما لا يمكن وصفه: المستحيل

داخل الإنسان، كنواة داخل ثمرة، أو حبّة ملح في قلب محيط، هو الكاتب الغريب الذي فتن بكتابته مجمع المفكرين والنقاد بفضل ارتداداته التساؤلية، خلال كتابة ألغت كلّ الحدود وسحقت كلّ منطق. يمثل إدمون جابيس كتابة الأعماق والضوضاء غير الواضحة، الصوت المشوّش غير المسموع الذي يحتاج إلى غبار وصحراء مصايرنا لاستجلائه. لجأ إلى الكتابة بعد أن غادر أرضًا لم تكن له، لأرضٍ أخرى ليست له كذلك. لجأ إلى الحبر ليكتب عن العدم والموت والذات؛ يمشي عاريًا من دون أن يحمي نفسه من الشمس أو يغطيها في الليل، يذهب قلقًا متوجّسًا بعد جهله من أين أتى؟



كتابة لم تقل شيئًا سوى الانتظار.

مصادر المقال:

- Edmond Jabès, le livre des questions, t1, Gallimard, 1963.
- Edmond Jabès, Le Soupçon le Désert , le livre des ressemblances, t3, Gallimard, 1978.
- Edmond Jabès, Du Désert au livre, entretiens avec Marcel Cohen, Belfond, 1980.
- Edmond Jabès, Désir d'un commencement Angoisse d'une seule fin, Fata Morgana, 1991.
- إدمون جابيس، كتاب الهوامش، ترجمة: رجاء الطالبي، منشورات ضفاف، بيروت، ودار الأمان، الرباط، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015م.

الضوءُ المُضاء بذاته

«لالَّا» قدّيسة شاعرة من كَشْمِير

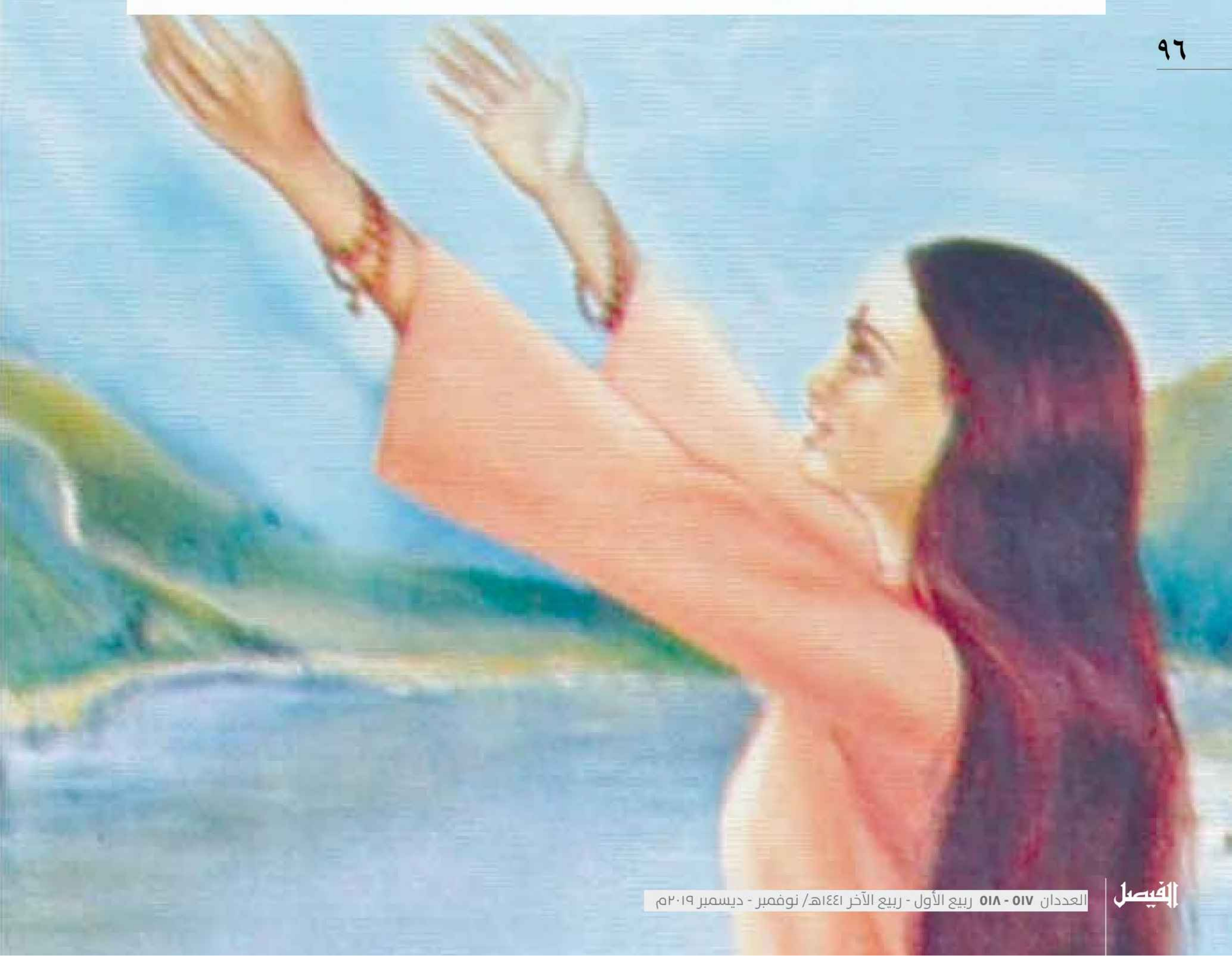
آمال نوّار شاعرة ومترجمة لبنانية تقيم في أميركا

«ارقصي لَالَّا وليس ما يكسوكِ غير الهواء،
غنِّي لَالَّا متدثرةً بالسّماء. انظري إلى هذا النهار السَّاطع!
أيّ الثِّياب يسعها أن تكون أبهى وأقدس؟»

«لَالِّشواري»

«لالَّا»، صوتٌ عذب وعارٍ حتّى النخاع، وزاخر بالحكمة والدلالات، يصلنا مخترقًا أصوات ستة قرون وأزيد، طازجًا ونضرًا، كما لو أنه نبيذٌ تليد في قِطْفٍ حديث.

«لالَّا»، صوتٌ صافٍ، ونجيب يُجيب، عن أسئلة لا تنتهي صلاحيتها؛ لأنّ رَحَاها تدور في المُطْلق، وفي الجوهر اللازماني واللامكاني، وفي الطبيعة الأصلية للأشياء التي بتجددها تظلّ في المركز.



«لالّا»، صوتٌ كان ينام فينا. لكأنّنا سمعناه في حلمٍ قديمٍ نسيناه. لكأنّه ضالّتنا؛ معرفتنا الأصلية التي أَضَاعَتْها وِلادتُنا. لكأنّه لطاقتنا التي لم نقوَ على إدامتها. لكأنّه أفعال حواسّنا على مدى سنين عمرنا وقد تكثّفتْ في قطرة نورٍ صغيرة برقتْ في قلوبنا؛ فكبرنا ألف عام في لحظة.

فيا لها من طاقة خلّاقة برّاقة يختزنها شِعر هذه «العارفة» العظيمة؛ هذه «العارية» التي نزعتْ عنها جسمَها، ولم تُعَرِّه إلّا لتَتَعرَّى منه؛ هذه الراقصة رقصةَ الكمال ومَرامها حفظ توازنِ قُطْبَيْها فوق أرضٍ قَلّ مَنْ يشعر برقصتها.

* * *

قليلون هم الكشميريون، هندوسًا ومسلمين الذين لم تألف مسامعهم واحدة من حِكَمها أو مقولاتها الأثيرة التي تزخر بها قصائدها، والتي أضحت على مرِّ الزمن أمثالًا سائرة تتردد على كل شفة ولسان.

إنّها «لالّا» (١٣٢٠- ١٣٩٢م)، أشهر شاعرات لغة أهل كشمير المحكيّة القديمة. أشعارها الشفهية التي أنشدتها على قارعة الطرقات خلال القرن الرابع عشر -القرن الذي شهد رواج حركات دينية كثيرة في كشمير، وموجات تغيير على رأسها انتشار الإسلام- لم تفارقها الروح قط، وواصل قلبها النبض في الذاكرة الجماعية لأهل تلك البلاد، صادحًا بلغاتٍ ثلاث: الكشميرية والهندوستانية والسنسكريتية. وعدا عن اسم «لالّا» الذي يعني «محبوبة» بلغتها الأصلية أو «باحثة»، عُرفت هذه الشاعرة بألقاب أخرى عدة، منها: «لالّا فاكيانا»، و«لَالِّشواري»، و«لالّا يوغِيشواري» («ربة اليوغا لالّا»، وهو لقبها في السنسكريتية)، و«لال دِدْ» («الجدة لال» وهو أشهر ألقابها)، و«ماي لال دِدّي» («الأم لال»)، و«بيبي عارفة» (لقبها في اللغة الأردية، وهو مأخوذ من العربية ومعناه «الآنسة العارفة» أو «العالمة») وغيرها. وليس تعدد ألقابها سوى انعكاس لاختلاف نظرة الناس إليها؛ فهناك من رآها شاعرة حكيمة، وهناك من رآها قديسة، وثمة من عدّها شيخة صوفية أو يوغانية نذرت نفسها للإله «شيفا» أو حتى أنها هي نفسها الإله متجسّدًا.

منذ طفولتها، تمتعت «لالّا» المولودة في بلدة «باندرتن» في الطرف الجنوبي الشرقي لمدينة «سريناغار» في كشمير المعاصرة، بطاقة روحانية عالية ومَيْل فطري نحو الحكمة والدِّين، وكانت بالغة الجمال. تزوجت في سنّ الثانية عشرة، غير أن تجربة زواجها لم تدم طويلًا؛ إذ سرعان ما ضاقت روحها بنمطية العيش ورتابته ضمن هذا الارتباط التقليدي، فتحررتْ من أسره وهي في الرابعة والعشرين من عمرها، لتنقطع إلى تحصيل الدروس والتعاليم الروحية على يد شيخ مرشد هندوسي (غورو) (Guru Siddha Srikantha) كرّس نفسه لعبادة الإله «شيفا». إبان تلك المدة، حرصت «لالّا» على صحبة الزهّاد والرهبانيين والمتنسكين والحكماء الهندوسيين، متجاوزة مفهوم الذكورة والأنوثة إلى معنى إنساني أشمل، وشرعت تجول في المناطق الريفية لتلك البلاد، منشدة قصائدها «الرباعيات» في الطرقات، وهي ترقص بأسمال ممزقة بالية أو عارية تمامًا.

قليلون هم الكشميريون، هندوسًا ومسلمين، الذين لم تألف مسامعهم واحدة من حِكَمها أو مقولاتها الأثيرة التي تزخر بها قصائدها، والتي أضحت على مرِّ الزمن أمثالًا سائرة تتردد على كل شفة ولسان

يقول عنها المتصوف الهندي، غورو «أوشو»: «كانت «لالّا» امرأة نادرة جدًّا، ولكن ما لم يمكن تصوره، أنها (بالمفهوم التقليدي للمرأة) لم تكن امرأة على الإطلاق: عاشت عارية، وظلّت طوال حياتها تتنقّل عارية. المرأة عادة تختبئ، وتكون خجولة وخاضعة؛ «لالّا» كانت مكافحة ومشاكسة؛ كانت مجرّد عقل ذكري في جسم أنثوي، وكان لديها تلاميذ كثر. في التاريخ، هذا لم يحدث إلا نادرًا، نادرًا جدًّا».

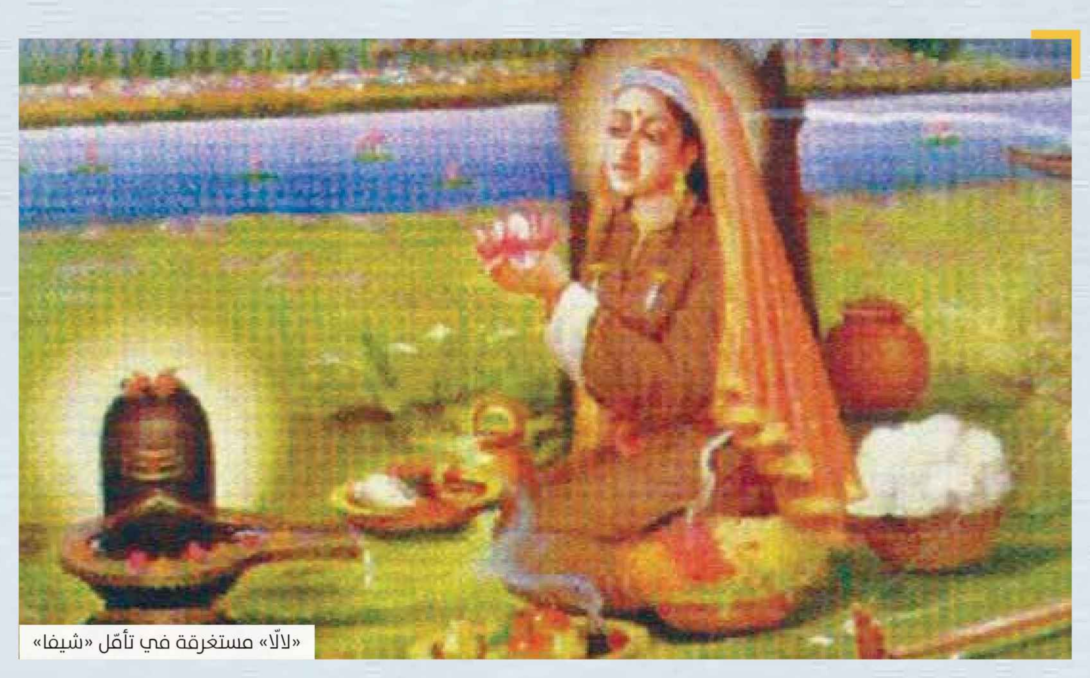
أعرضت «لالّا» عن فلسفة فيدانتا السائدة في زمانها، التي رأت أنّ «البراهمان» أو الطاقة الخلّاقة للكون، غير نشطة وأن الكون كله «مايا» أو «وهم». بالمقابل، انتمت «لالّا» إلى مدرسة اليوغا الشيفية الكشميرية -وهو ما تظهره قصائدها النابضة بالحكمة والمقتضبة والمباشرة- التي تبنت فكرة أنّ الكون القائم من المادة والطاقة (شاكتي) هو مظهر من مظاهر الوعي الكوني (شيفا)، الحقيقي والأبدي. واحتفت «لالّا» بالإله «شيفا»، المتجسّد بالقمر، الذي كان يمثّل لها الحقيقة الوحيدة المُطلقة، التي كانت تسعى إلى بلوغها من خلال تماهيها معه واتحادها به في مقام منتهى التجلّي («حال الشهود» لدى الصوفيين) أو ما يسمونه بمرحلة الإشراق عند تنسّم الرحيق الإلهي

(يعتقد أنّ «لالّا» بلغت «النيرفانا» في عام ١٣٨٩م)، حتى إن بعضهم قال: إنّ رقص «لالّا» ما هو إلّا انعكاس للغة جسد «شيفا» نفسه! والمعروف أنّ الروح في المعتقد الهندوسي هي جزء من الخالق (ضمن مفهوم وحدة الوجود)، وهي بعد تأهيلها بأداء طقوس التطهير الذاتي (فناء الذات) من أجل الانعتاق، وتخليص النفس من شرورها ونزعاتها وشهواتها، تعود إلى مصدرها، لتتّحد به.

تأثّرت «لالّا» بالإسلام الصوفي، علمًا أنّ الإسلام الذي انتشر في كشمير من خلال شيوخ صوفيين مثل الشيخ «بلبل شاه»، كان شديد التأثّر بمذهب «مهايانا» البوذي وبفلسفة «الأوبانيشاد». شعرها كان وسيلتها لنشر فلسفتها في العشق العرفاني والعبادة الخالصة، وللانهماك الفعّال في كل من الشيفية والصوفية، إنما على طريقتها الخاصة بعد أن أصبحت مرشدة روحية ولديها أتباع. قصائدها انتقدت بحسٍّ ساخر أحيانًا، العبادة المترفِّعة والصنميَّة التي قوامها أنشطة روحية وحسب من دون تفعيل حواسّ الجسم، وإعمال جوارح الإنسان، للوصول إلى معرفة الخالق. ولعل أهم ما دعت إليه في أشعارها كان الابتعاد من المعرفة الجاهزة، ومدارس الفكر الديني التقليدية وبعض طقوسها الصارمة، والأخذ بالتعلّم التجريبي القائم على المعرفة الحسية للجسم، بأشكالها المادية العديدة والمتمايزة. والشائع أنها مبتكرة الشعر


شيفا شاكتي، «الروح والعقل»

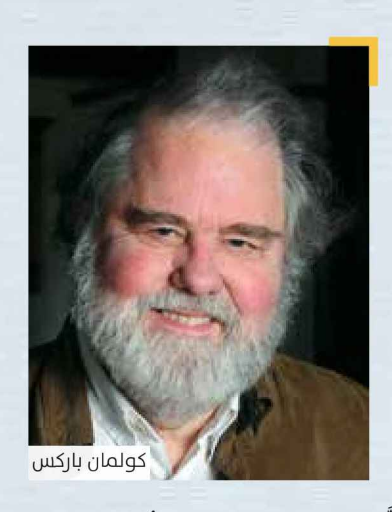
الصوفي المعروف بـ«فاتسُن» (Vatsun) أو «فاكس» (Vakhs) أي «خطاب» (بالمعنى الحرفي)، ولذا، عُرفت أشعارها باسم «خطابات لال»، وهي من أقدم أشعار اللغة الكشميرية وأهمها في تاريخ البلاد الأدبي، ناهيك عن كونها ألهمت مشاهير الصوفيين لاحقًا. ورغم أن قصائدها تنتمي إلى التقاليد الهندوسية، إلا أن خزينها الروحاني سمح بترجمتها في القرون اللاحقة من المنظور الإسلامي لتكتسب بعدًا صوفيًّا خالصًا. وإذا كان في تاريخ كشمير المعاصر، الحافل بالعنف، من كلمة واحدة «سحرية» توحّد بين المسلمين والهندوس؛ فهي بلا ريب: «لالّا». وهناك قول مأثور لدى الكشميريين: «نحن نعرف كلمتين فقط ذات مغزى: الأولى «الله»، والثانية «لالّا»!


«لالّا» مستغرقة في تأمّل «شيفا»

روايات وأقاويل كثيرة، معظمها من نسج المخيلة الشعبية، تناقلتها الألسن عبر العصور حول طبيعة حياة «لالّا» الغرائبية، منها ما هو فكاهي، كحكاية الأمسيات التي كانت تقضيها في ضيافة حَمَاتها الشريرة التي كانت من عادتها أن تضع لها حجرًا تحت وجبتها من الأَرُزّ المطهو كي توهمها بأنها تحظى بحصة كبيرة من الطعام. ومنها ما هو أُعجوبي، كحكاية لقائها بوليّ المسلمين الشهير آنذاك «سيّد علي الحمداني»؛ الشيخ المتصوّف الذي يُعزى إليه الفضل في هدْي أهل كشمير إلى الإسلام. وتقول الحكاية: إنه بينما كانت «لالّا» تتجول عارية في إحدى الدروب، وقع نظرها على الحمداني، وللتوّ فطنت إلى قداسته؛ فطفقت تعدو صوب أحد مخابز البلدة صائحةً: «لقد رأيت رجلًا!» وما إن ولجتْ باب المخبز، حتى قفزت في فرنه الملتهب لتلتهمها نيرانه الشرهة في ثوانٍ. وعندما بلغ الوليّ المخبز باحثًا عنها، انبثقت «لالّا» فجأة من الفرن، مكتسية بدِيباجٍ أخضرَ باهر من إستبرق الجنة! اللافت أنّ الشيخ الحمداني نفسه اعترف بقداستها! وهناك حكاية أخرى عجائبية يتناقلها الناس عن أن «لالّا» عادت في أحد الأيام من النبع وعلى رأسها جرة ماء من الفخار، فقام زوجها الغاضب بسبب تأخّرها بضرب الجرة؛ فتحطمت، ولكن الماء بأعجوبة، حافظ على شكله فوق رأسها! وهذا ما بات لاحقًا يُرمز إليه في الرسومات التي مثّلتها، بالشراب السماوي المتساقط من هالة حول رأسها.

موازنة بينها وبين الرومي

«كولمان باركس» أحد المترجمين الذين نقلوا بعض قصائد «لالّا» إلى الإنجليزية، عمد في إحدى دراساته إلى إجراء موازنة بينها وبين «جلال الدين الرومي»، مفترضًا أنهما على طرفَي نقيض؛ ففي حين أنّ أشعار «الرومي» مُسرفة، وفيّاضة، وجيّاشة المشاعر، وممتلئة حيوية؛ فإنّ أشعار «لالّا» مُقتصدة، ومُتزنة، ووقورة، ورابطة الجأش. كذلك فإنّ التعقيد والغموض اللذين يشوبان بعض أشعار «الرومي»، تقابلهما بساطة صارمة، ووضوح مفرط في أشعار «لالّا». ولعلّ باركس لم يجانب الحقيقة فيما ذهب إليه؛ فالمتأمل في أشعارهما سيجد أنه إذا كانت أشعار «الرومي» أشبه بمخيلة وردة تتحرّك بكامل بتلاتها؛ فإنّ أشعار «لالّا» أشبه بخلاصة عطر مُستقطَر من خاطر تلك الوردة. إنها أشعار تتنفّس في الجذور.


كولمان باركس

«لالّا»، تشبهنا يوم كنا نشبه أنفسنا، وسوف تشبهنا «في حضرة قمر» يوم نكتشف «هذه المعرفة المستجدة بكيفية توحّد الأشباه». «لالّا» أُمُّنا القديمة، وجدّة جدّتها. بساطة أشعارها من تُربة الشفاهية البصيرة التي تختزن في ذاكرتها لكلّ موقفٍ حكمته، ولكلِّ علّة عُشبتها الشافية، ولكلِّ عُصَابٍ (يستثيره فينا عالمٌ مُمْعن في مدينيته بلا رحمة) هرمٌ من البراءة، يزداد علوًّا كلما امتاح من الماضي، نصعد فيه نحو شفافية ما، تُنجّينا من العيش في المصطنع، متخفّفين من أحمالنا مع كل خطوة إلى الأعلى، حتى لنكاد نقبض على فِطْرتنا في أنفاس «لالّا»؛ جدتنا. هذا ما تبعثه فينا قراءتها؛ فأشعارها عابرة اللغات والقارات والأزمنة. إنها خلاصة كشف بصيرة وباصرة قديسة وشاعرة عظيمة تاقت إلى الوجود المطلق.

تَفكّرْ في اللغز الذي تجسّده

الروح كالقمر جديدة ومتجددة دومًا.
كذلك رأيتُ المحيط خلّاقًا باستمرار.
وبما أني طهّرتُ الذِّهن منّي والجسم؛
فأنا لالّا، أيضًا جديدة،
ومتجددة أبدًا.

معلّمي لقّنني شيئًا واحدًا:
احْيي في الروح!
حين تمَّ لي ذلك
جعلتُ عاريةً أطوفُ
وأرقصُ.

* * *

تدثَّرْ بالكفاف فقط من الملبس، ما يبقيكَ دافئًا.
اقتَتْ بالكفاف فقط من الطعام، ما يقيكَ وخزة الجوع.
وفيما يخصّ ذهنكَ؛
دعْه يجتهد ليدركَ هويتكَ،
وماهيةَ المُطلق، وأنّ هذا الجسم
سيغدو طعامًا لغربان الغاب.

* * *

أولئكَ ذوو موهبة المشي في الهواء،
أولئكَ القادرون على إخمادِ نارٍ،
أو تجميدِ مجرى،
أو الحظو بحليبٍ من بقرة خشبية،
هم مشعوذو شوارع، ليسوا أكثر!

* * *

الزهّاد يتنقلون من مزارٍ إلى مزار
سعيًا وراء الذي يتأتى
من ارتياد الروح وحسب.

تفكّرْ في اللغز الذي تجسّده!
حين تُمعن النظر انطلاقًا من ذلك،
يبدو العشبُ المشذّب
على مقربة من هنا، أنضر
وحتى أكثر اخضرارًا في الأبعد.
اثبتْ هنا.

* * *

تأمّلْ من منطلق الأبدية.
لا تلزم حدود عقلكَ.
أفكاركَ مثل طفل يتململُ
قرب ثدي أُمّه، مضطربًا وخائفًا،
وهو بقليلٍ من التوجيه
يُمكنه الاهتداء إلى درب الشجاعة.

* * *

ثمة مَنْ ينامون وهم مستيقظون،
وآخرون مستيقظون وهم في سُباتٍ عميق.
ومِمَّن يستحمّون في بِرَكٍ مقدّسة
ثمة مَنْ لن يطَّهروا أبدًا.
وهناك آخرون
تصرفهم الواجبات المنزلية
عن القيام بأيّ نشاط.



شيفا نَتَاراجا «ملك الرقص»، داخل هالة ملتهبة ترمز إلى الزمن الدائري والأبدي، يرقص رقصته الكونية (Tandava) التي من خلالها يدمّر الكون ويعيد خلقه، رافسًا قزم الوهم والجهل

* * *

دعْهم يكيلون لعناتهم!
إنْ كنتُ في الباطن، على صلةٍ
بما هو حقيقي،
ستظلّ روحي ساكنة وصافية.

أوَتظن أنّ شيفا يُقلقه ما يقوله الناس؟!
إذا تناثر قليلٌ من الرماد على مرآة؛
استخدمْه لصقلها!

* * *

الشهرة ماء محمول في سلّة.
احبسِ الريح في قبضتك،
أو أوثقْ فيلًا بشعرةٍ واحدة.
هاتان مأثرتان تجعلانكَ شهيرًا.

* * *

الرجال والنساء الآن، حتى الأفضل بينهم،
بالكاد يتذكرون حياتهم السابقة،
أمّا بخصوص الأطفال، الذين تزداد حياتهم
صعوبة؛ فما حيلتهم؟!

هناك زمنٌ قادم مشوّه بشدّة وشاذّ،
لدرجة أنّ الكمثرى والتفاح
سينضجان مع المشمش،
والِابنة والأُم ستغادران المنزل يوميًّا
يدًا بيدٍ للعثور على غرباء جُدُد
للاضطّجاع معهم.

* * *

حُطَّ عني حِمْلَ العُذوبة التي أنوء بها؛
عُقدةُ الحَبْل تنغرز في كتفي.
هذا النهار تمادى في لا معناه،
أشعرُ أني لا أستطيع المضيّ.

حين كنتُ ومُعلِّمي، سمعتُ حقيقةً
آلمتْ فؤادي كقَرْح:
الألم العصيب لرؤيةِ شيءٍ عشقتُه،
كوَهْم.

القطعان التي رعيتُها، رحلتْ.
أنا راعية، حتى من دون ذكرى
لما يعنيه تسلّق هذا الجبل.
أشعر أني في منتهى الضياع.

تلك كانت حالُ روحي،
إلى أن وجدتُني في حضرةِ قمر!
- هذه المعرفة المُستجدة
بكيفية توحّد الأشباه.
فيا صديقي الطيّب،
كلُّ شيء هو أنتَ،
وأنا أرى الإله فقط.

الآن، تبدو الأشكال والحركات المُبهجة
شفافة،
أنظرُ من خلالها
فأراني الوجود المُطلق.
وها الإجابة على لُغز هذا الحُلم:
أنتَ تغيب، ليتسنى لنا نحن الاثنان
القيام برقصةٍ واحدة!

* * *

شعرها كان وسيلتها لنشر فلسفتها في العشق العرفاني والعبادة الخالصة، وللانهماك الفعّال في كل من الشيفية والصوفية، إنما على طريقتها الخاصة بعد أن أصبحت مرشدة روحية ولديها أتباع

يصلون، والبعض الآخر يصل،
ثم يذهبون، ويذهب الآخرون.
ليلًا ونهارًا، حركة أقدام متواصلة.

من أين يأتون؟ وإلى أين يذهبون؟
وهل هذا يعني شيئًا؟
إنّه لا شيء، لا شيء، لا شيء.

* * *

ما الإدراك الذي يتحصّل من خلال القراءة؟!
لقد قررتُ عدم ترك الكتب تحدّد حياتي،
إنما فقط كلّ ما يساعد على

تبديد الوله والتوق العاطفي.
إنّ دهاء العقل الفطري الحادّ،
لَهُوَ ثعلبٌ يعرفُ ما يعوزني.

* * *

جئتُ إلى هذا الكون المخلوق والمُنبعث أبدًا،
ووجدتُ الضوءَ المُضاء بذاته.
إذا ما ماتَ أحدهم، فهذا لا يعني لي شيئًا،
وإذا ما متُّ، فهذا لا يعني شيئًا لأحد.
جيّدٌ أن نموت،
وجيّد أن نُعمِّر.

الموت والولادة حدثان مستمران
داخل الوعي الواحد،
ولكن أغلب الناس يسيئون فهم
اللعبة الخالصة للطاقة الخلّاقة،
وكيف ضمن ذلك،
هذان هما حَدَثٌ واحد.

* * *

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com



نجيب الخنيزي
كاتب سعودي

حداثة أم تحديث؟

الصراع الأزلي، والتوتر الدائم في العلاقة بين المطلق والنسبي، وبين الكينونة والوجود، وبين العقل والنقل، هو ما يميز الإنسان المعنِيّ بعمارة الأرض والمجتمع والفكر، وبما أن المعرفية والممارسة الإنسانية، هي على الدوام ناقصة ونسبية في مطلقها، تبقى الأسئلة الوجودية المقلقة قائمة ومشرعة، تستبطن الاحتمالات، وتعاني وعورة الطريق، وغياب العلامات الدالة، والذي يأتي أو لا يأتي. ليس هناك أخطر على الحياة، والمجتمع، والوجود، والفكر، والعلم، والعقل الذي وصفه الأستاذ الإمام محمد عبده «العقل إمام» من الجمود والتكلس، والتصلب الأيديولوجي والعقائدي والمذهبي.

إننا لا ننزل إلى ماء النهر مرتين، إنه يتدفق ويجري ويتجدد باستمرار، ومع ذلك هناك من يصرّ على البقاء والعيش في المياه الراكدة. مفاهيمنا عن الحياة، والوجود، والمعرفة، معقدة ومتداخلة، بل متناقضة ومتضاربة، وتستمد حيويتها وبقاءها في غالب الأحيان، بفعل المصالح، والأهواء، والتعصب، والجمود الاجتماعي، والتكلس والخمول العقلي، الذي يتناسل باستمرار، بصور وأشكال مختلفة قديمة ومحدثة، وهذه الحقيقة لا يمكن القفز عليها وتجاهلها.

غير أنه في موازاة ذلك تكمن الحاجة المُلحّة والأزلية، في التمرد والكفاح من أجل الخلاص والتحرر، بما في ذلك تجاوز المفاهيم والتصورات والممارسات البالية، وتصويب وتجاوز المقولات المزيفة للوعي والواقع، في سيرورة دائمة نحو فهم واستيعاب شروط وقوانين الحياة والوجود (وما يعتريهما من تشوهات) والواقع وآليات تغييره، للانتقال من الضرورة، إلى الحرية.

الوجود والواقع المتجدد دومًا، بأسئلته، وعلامات استفهامه، وإبهامه، وغموضه، لا يمكن أن نختزله ونقولبه، وفق تصورات تجريدية وتنظيرية، أو رؤية عقائدية إرادوية مسبقة جامدة ونهائية. الجمود (الدوغما) بهذا المعنى، يخترق المنظومات كافة، والمناهج الفكرية، التي تتحول إلى أيقونات أو أبقار مقدسة نجد تعبيراتها في مقولات الحتمية التاريخية، على غرار ما كانت تطرحه الكنيسة «الحكم الإلهي أو المطلق». ولدى الاشتراكيين «حتمية سقوط الرأسمالية وانتصار الاشتراكية على الصعيد العالمي «أما الرأسمالية الليبرالية الجديدة فشعارها» موت الأيديولوجيا والانتصار النهائي لقيم الليبرالية وقوانين السوق «فيما أصحاب الأيديولوجية القومية يؤمنون بـ«الخلود النهائي للدولة القومية» التي ترجمها بعض القوميين العرب بشعار «أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة»، في حين تطرح جماعات الإسلام السياسي شعار «الإسلام هو الحل»

إذا اقتربنا إلى الواقع العربي/الإسلامي نرى التخندق، والتقابل الديني، والمذهبي، والقبلي، والإثني (تحت الوطني) الفئوي الضيق، وما يصاحب ذلك كله (من الأطراف كافة) من هيجان وتسعير للعواطف، واحتقان في النفوس، وتعصب وتمترس عقائدي، وتسطيح في العقول، وصولًا إلى حد الاحتراب، والتدمير، والقتل المتبادل على الهوية، التي أخذت تطفح على السطح، وتهدد الأوطان والمجتمعات (والمكتسبات القليلة) بالتفكك والاندثار.

مع أن كلًّا يدعي وصلًا بليلى (غير أن ليلى مريضة بل مقتولة ومستباحة في العراق، وسوريا واليمن وليبيا وفلسطين والسودان والصومال وفي غيرها من دنيا

العرب والمسلمين) وأنه وحده يمثل الحق والحقيقة والفرقة الناجية.

هذه التساؤلات الوجودية والمصيرية، تظل مؤرقة وحاضرة ولا يمكن بل لا نمتلك ترف تجاهلها والتعامي عنها أو القفز عليها. من هنا يتعين أن تعكس الفعاليات الوطنية والثقافية إلى حد كبير التنوع والثراء التاريخي والحضاري والثقافي الذي تزخر به بلادنا الغالية من خلال احترام الآخر، وتقبل تعدد قراءات الواقع بوصفه ضرورة الحاضر.

كتاب القرني والتخندق العقائدي

كتاب «الحداثة في ميزان الإسلام» الذي صدر في عام ١٩٨٨م لمؤلفه عوض القرني، الذي يعد أحد كبار دعاة «الصحوة» آنذاك، هو مثال فاقع على التخندق العقائدي والتكلس والجمود الفكري، الذي يندرج ضمن الأجندة السياسية والاجتماعية والفكرية الخفية لتيار الإسلام السياسي المتصدر للمشهد العام في بلادنا على مدى عقود؛ إذ يرفض ويشوه، بل يسعى لتبخيس وإقصاء الآخر والرؤى المغايرة، وصولًا إلى التكفير والتفسيق بحق ما اعتبر بدعة الحداثة في داخل المملكة وعلى الصعيدين العربي والغربي.

واقع الحال أن الموقف العدائي من الحداثة بمختلف تجلياتها لا يعبر عن الجمود (الدوغما) الفكري والأيديولوجي فقط لتلك الجماعات التي ترى نفسها تمثل الفرقة الناجية والآخرون على ضلال، بل يصبّ في خدمة مشروعها المعلن (تطويع واختطاف المجتمع) والخفي (اختطاف الدولة).

الواقع ومجرى الحياة والتجربة العيانية يشي بأن الصراع لم يكن في حقيقته دفاعًا عن صحيح الدين ومرتكزاته الثابتة (المقدس)، بل يصب من أجل استهدافات الهيمنة والسيطرة السياسية والأيديولوجية والاجتماعية (المدنس).

جاء في كتاب «الحداثة في ميزان الإسلام»: «لأن كثيرًا من العلماء والأدباء الغيورين، يظنون أن الخلاف مع الحداثة، خلاف بين جديد الأدب وقديمه، وأن المسألة لا تستحق كل هذا الاهتمام، وهذا ما يحاول الحداثيون أيضًا أن يرفعوه في وجه كل متصدّ لهم،

> **لماذا لم تستطع المجتمعات العربية تمثل حداثتها وإنتاجها، وظلت أسيرة التخلف والإعاقة الحضارية، ليس قياسًا بالمراكز المتقدمة، وإنما مقارنة بتجارب وأوضاع مجتمعات كانت تُعَدُّ حتى أمد قريب من البلدان المتخلفة؟**

لكنني أؤكد أن الصراع مع الحداثة -أولًا وأخيرًا- صراع عقائدي بحت؛ إذ إنني لا أنطلق في كتابي هذا في الحوار مع الحداثة منطلقًا أدبيًّا، يتحدث فيه المتحاورون عن عمود الشعر، ووزنه وقافيته، وأسلوب القصة، إننا نختلف معهم في المنطلقات الفكرية العقائدية، ونعترض عليهم في مضامينهم ومعانيهم التي يدعون إليها، وينافحون عنها، وعن هذه فقط سيكون حديثنا.. إن كل من يصدق أن الحداثة مدرسة أدبية في الكتابة والشعر والقصة واهم أو جاهل بواقع الحال، أطالبه بأن يقرأ هذا الكتاب، ثم يحتكم إلى كتاب ربه وما يمليه عليه إيمانه فقط».

كما جاء في الكتاب «أننا تعودنا من الحداثيين أن يرفعوا عقيرتهم بالصياح عندما نريد أن نحاكمهم إلى دين الله، ويقولون: ما علاقة هذا بالأدب والفكر؟ بل يقولون: إن التستر وراء الدين والالتجاء له في الخصومة الفكرية علامة الضعف والهزيمة، ومع ذلك فإننا نؤكد مرة أخرى أننا سنحاسبهم إلى الدين، وإلى الدين فقط».

في حقيقة الأمر لم يتضمن كتاب الحداثة مناقشة عميقة لمفهوم الحداثة بشكل عام والحداثة (الغربية) المعاصرة بشكل خاص؛ إذ كان التركيز على «نقد» الحداثة الأدبية وبالتحديد الحداثة الشعرية، من خلال الشتم والقذع والعبارات الهابطة دون امتلاك العدة النقدية العلمية اللازمة.

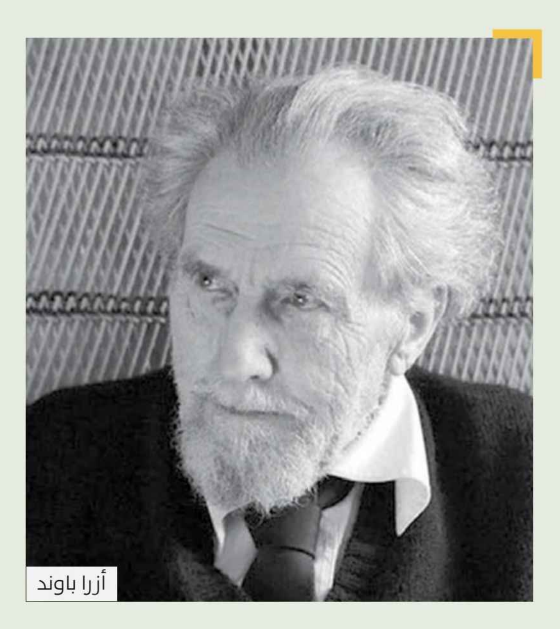
جاء في موضع آخر في الكتاب «ولا شك أن الحداثيين العرب حاولوا بشتى الطرق والوسائل، أن يجدوا لحداثتهم جذورًا في التاريخ الإسلامي، فما

أسعفهم إلا من كان على شاكلتهم، من كل ملحد أو فاسق أو ماجن مثل: الحلاج، وابن عربي، وبشار، وأبي نواس، وابن الراوندي، والمعري، والقرامطة، وثورة الزنج... وبذلك فهم مجرد نقلة لفكر أعمدة الغرب مثل: إليوت وباوند وريلكه ولوركا ونيرودا، وبارت وماركيز، وغيرهم إلى آخر القائمة الخبيثة التي اضطرنا حداثيونا إلى قراءة سير أهلها الفاسدة، وإنتاجها الذي حوى حثالة ما وصل إليه فكر البشر».

السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هو ما مفهوم الحداثة؟

يرتبط مصطلح الحداثة بعصر النهضة والأنوار الأوربية (القرن الثامن عشر) ومفهوم الحداثة في محتواها وجوهرها عملية سيرورة يُنتَقل من خلالها من نمط معرفي إلى نمط آخر مغاير له، وهي بهذه الصفة تشكل عملية قطع وتجاوز للرؤية والتصورات التقليدية السابقة في فهم وتحليل وتفسير الواقع وصولًا لتغييره، وذلك باستخدام منهج نقدي علمي جديد، حيث تتبلور الحداثة من خلال تطور متصل ومتسارع في المعارف بأسئلتها ودلالاتها وأدواتها وأنماط الإنتاج ومجمل العلاقات الاجتماعية، وتغير سلم القيم والمعايير والسلوك والممارسة، وتؤكد الحداثة وجودها وحضورها من خلال استثارة وتفعيل الجوانب العقلية والعلمية والنقدية والتحليلية وقبول الآخر. وتجري هذه العملية في سياق تشكل اجتماعي (طبقي) وعلاقات أفقية ديمقراطية وتعددية سياسية وثقافية، وانبثاق مؤسسات ومنظمات المجتمع المدني.

الحداثة إذًا هي عملية متكاملة تقطع وتتجاوز الطرح المجازي والأسطوري والبياني والسلطوي والخطابي والعلاقات العامودية والتكوينات التقليدية، وفي الواقع فإن الدعوة في الغرب إلى تفكيك وتجاوز الحداثة (ما بعد الحداثة) وتبيان حدودها ومحدوديتها وتناقضاتها إنما تتم على أرضية الحداثة وباستخدام منهجها وآلياتها. يتحدد الفارق الرئيس بين حداثة الرأسمالية والبرجوازية الغربية من جهة، وحداثة البرجوازية التابعة الرثة في بلدان


أزرا باوند

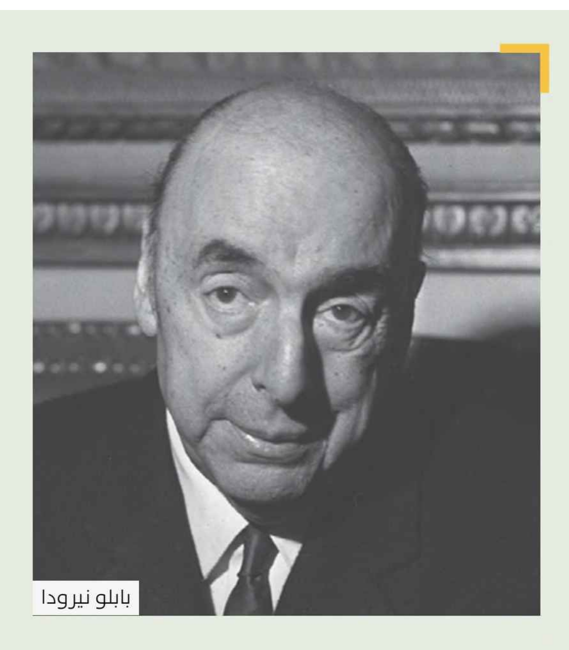
الجنوب ومن بينها البلدان العربية من جهة أخرى، في كون الأولى اعتمدت في نشوئها على مكوناتها ومقوماتها ومواردها الذاتية في المقام الأول، شكلت بمجملها قطيعة مع المجتمع الأبوي القديم، في حين أن الحداثة في المجتمعات العربية على سبيل المثال اتخذت شكلًا هامشيًّا وهجينًا وهشًّا ضمن انفصام حضاري وتبعية وتخلف واغتراب عام، يتمثل في التقابل والتعارض المفتعَل ما بين القديم (الأصالة) والجديد (المعاصرة)، الخصوصية والكونية، النقل والعقل، النص والاجتهاد، ويتم ذلك من خلال الهروب والانسحاب إلى الماضي وإسقاطه على الحاضر بصورة تعسفية أو الهروب إلى الآخر والتماهي معه.

مشروع نهضوي مجهض

السؤال المركزي هنا: لماذا لم تستطع المجتمعات العربية تمثل حداثتها وإنتاجها، وظلت أسيرة التخلف والإعاقة الحضارية، ليس قياسًا بالمراكز المتقدمة، وإنما مقارنة بتجارب وأوضاع مجتمعات كانت تُعَدُّ حتى أمد قريب من البلدان المتخلفة؟ في الواقع، إن المشروع النهضوي العربي المجهض يعود في بداياته إلى منتصف القرن التاسع عشر، من بينها (إصلاحات محمد علي في مصر) وقد سعت اليابان آنذاك للاستفادة من تلك التجربة عبر وفد أرسله الإمبراطور

ميجي لمصر للاطلاع والاحتكاك ونقل الخبرة المصرية، والمفارقة هنا هي انطلاقة اليابان ويقظتها من سباتها الطويل وانفتاحها وتملكها لمنجزات الحضارة والحداثة المعاصرة من دون عُقَد الماضي أو قيود الوعي والتقاليد البالية، بل إن هناك تجارب تنموية لاحقة، قد سبقت البلدان العربية بأشواط عديدة مثل الصين والهند وبلدان شرق آسيا وجنوب إفريقيا، وفي المحيط العربي تحضر إسرائيل بإمكانياتها الصناعية والتكنولوجية والعلمية والعسكرية التي تفوق البلدان العربية مجتمعة. ووفقًا لتقارير التنمية العربية الصادرة من الأمم المتحدة فإن المنطقة العربية تحتل الدرجات الدنيا إلى جانب الدول الإفريقية وبعض دول أميركا اللاتينية من حيث معدلات التنمية السياسية والاقتصادية، ونوعية الحياة وتطور الموارد البشرية من قوى منتجة، وإنتاجية عمل وتعليم وصحة وتوظيف، وفي مستويات توطين التكنولوجيا والعلوم ووسائل الاتصال ومراكز الأبحاث، إلى جانب ارتفاع معدلات المديونية والفقر والأمية والبطالة والفساد، ناهيك عن الوضع المتدني للمرأة وتهميش الأقليات، وهو ما جعلها مرتعًا للحروب (الداخلية وفيما بينها) والعنف والتطرف والإرهاب.

يعزو بعضٌ سببَ ذلك إلى عوامل خارجية (نظرية المؤامرة) فيما يعزو آخرون السبب إلى عوامل داخلية تتمثل في البنى الفكرية والنفسية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة التي تتسم بالتخلف والانقسام والانفصام وهيمنة الفكر الأسطوري التأملي ورسوخ العادات والتقاليد وقيم القبيلة والعشيرة والطائفة، وشيوع اقتصاديات ريعية ونشاطات طفيلية وهامشية غير منتجة، وهذا التخلف لا يتخذ مظهرًا اقتصاديًّا أو تنمويًّا في المقام الأول بل إنه يقبع في أعماق بنية المجتمع الأبوي أو الأبوي المستحدث (وفقًا لهشام شرابي) ويشمل المجتمع والفرد معًا، ويتميز هذا التخلف بخاصيتين متميزتين هما: غياب العقلانية في الرؤية والممارسة، والشلل وعدم القدرة على الفعل وتحقيق الأهداف المستقبلية الموضوعية لدى التطرق إلى ما هية التخلف وأسبابه وسبل مواجهته وتجاوزه لا بد من استنبات رؤية وطريقة تفكير ولغة جديدة تقارب الواقع وتكون أداة كاشفة له مما يفترض بالضرورة



بابلو نيرودا

> كتاب «الحداثة في ميزان الإسلام» مثال فاقع على التخندق العقائدي والتكلس والجمود الفكري، الذي يندرج ضمن الأجندة السياسية والاجتماعية والفكرية الخفية لتيار الإسلام السياسي

الابتعاد من طرق التفكير واللغة المجازية والضبابية والمخاتلة التي تحجب وتغطي الواقع وتعمل على تعتيمه.

مع أنه حدثت تغيرات مهمة في بنية المجتمع العربي خلال القرن المنصرم على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلا أن ذلك لم يؤدِّ إلى استبدال نظام سياسي واجتماعي جديد بالنظام القديم، بل أدى إلى إضفاء نوع من التحديث المظهري (الشكلي) على ذلك النظام بتحويله إلى شكل نظام أبوي «مستحدث» يزعم أنه استطاع مواكبة الحديث من دون انزواء أو قطع عن الماضي والتراث (الخصوصية)، وفي الواقع فإن ما نراه هو واقع تلفيقي وهجين، بعيد من جوهر وحقيقة التحديث والحداثة، أو التراث والأصالة.

عند سقوط الحجاب
مذكرات أميركية في الحريم السعودي

الهنوف صالح الدغيشم كاتبة سعودية

«**كانت** لحظات صعبة، شعرت بالتوتر، وكنت خائفة أن يسقط الحجاب الذي أخفي وجهي خلفه، وأحاول أن أتأكد مرارًا أنه في مكانه الصحيح، مشينا باتجاه خيمة جلالة الملك، لقد قيل لنا إنه من التقدير أن نقبل يد الملك عند الدخول، تركنا أحذيتنا خارج الخيمة، كان جلالة الملك يجلس على كرسي كبير وفاخر، لكن كان من الصعوبة رؤيته حال دخولنا، لأن أشعة الشمس الساطعة خلفنا تخفي ملامح مَن بالداخل، حتى اقتربنا أكثر، وأنا أكرر لنفسي: تابعي ماذا يفعل الآخرون وافعلي مثلهم، وأرجو ألا يسقط حجابي أو أتعثر بعباءتي، وأحاول أن أستحضر الكلمات العربية التي أعرفها، لكن ماذا أعرف؟ لا أعرف سوى الحمدلله، إن شاء الله، شكرًا. دخلنا بالترتيب، أم زوجي أولًا، وأنا أخيرًا. ورغم غطاء وجهي إلا أنني انبهرت بطول الملك وعرض أكتافه، بملامحه القوية رغم عمره، وحين قبلت يده.. رأيت أضخم يد رأيتها في حياتي. وجودي داخل الخيمة، والسجاد ذو الزخارف العربية الذي يختلف مستوى ارتفاعه وانخفاضه بحسب الرمل الذي تحته، ومنظر الرجال وهم يرتدون ملابسهم التقليدية «الشماغ والعقال والبشت المذهب»، وعباءتي وإخفاء وجهي، يجعلني أتساءل هل كنت أستخدم مصباح علاء الدين لأكون هنا؟....، خرجت النساء بنفس الترتيب، وكنتُ آخر واحدة تهم بالخروج حتى سمعت صوت الملك يسألني: هل أنتِ الأميركية؟».



هكذا تصف ماريانا علي رضا أيامها الأولى في جدة، حينما زارت العائلة خيمة المؤسس الملك عبدالعزيز في سبتمبر ١٩٤٥م في شمال مكة، وقت الحج.

الحياة في أميركا: «ليلة زواجنا كرر «علي» كل الأمور التي يجب أن أعرفها عن البلد الذي سأذهب إليه وأعيش فيه، لا يوجد حفلات مختلطة، لا سينما ولا أفلام، لا تسوق ولا سير في الأزقة، كل حياتك ستكون في البيت، وليس أي بيت بل بيت الحريم، وهذا البيت ستشاركين فيه أمي وأخواتي وزوجة أخي وأطفالها. لقد كان واضحًا جدًّا، وما زلت أقدر وضوحه وشفافيته».

هذه اللاءات القاسية التي تنم عن وضوح وشفافية، كانت تنصت لها شابة أميركية عمرها ١٩ عامًا اسمها ماريانا، التي كانت تدرس اللغة الفرنسية والأسبانية وتحلم أن تسافر إلى أميركا الجنوبية، لكن هذا الحلم تغيرت بوصلته إلى منطقة لم تسمع بها من قبل، ولا يمكن لخيالاتها أن تشبعها، فلقد تعرفت على الشاب «علي» في جامعة كاليفورنيا حينما كان يدرس هندسة بترولية، وفي عام ١٩٤٣م تزوجته وأنجبت ابنة.

طرق التاريخ أبواب بيت ماريانا وعلي برسالة من جلالة الملك عبدالعزيز تتضمن أن يكون «علي» مندوبًا لمؤتمر السلام في سان فرانسيسكو ٢٥ أبريل ١٩٤٥م. استأذن «علي» من عميد كليته عن الأيام التي سيغيب فيها، وسافر إلى سان فرانسيسكو والتقى هناك الأمير فيصل بن عبدالعزيز بوصفه ممثلاً عن الملك عبدالعزيز لحضور تأسيس منظمة الأمم المتحدة، والتوقيع على انضمام المملكة لها. لم تشارك ماريانا في أي اجتماع رسمي، لقد بقيت كامرأة عربية في الخلف على حد تعبيرها، ولكنها كانت تستمتع وهي تتابع تعليقات الآخرين في كل مكان عن هذا المؤتمر، وخصوصًا عن حضور السعوديين المؤتمر، الذين لا يخطر على بالهم أنها زوجة أحدهم. لقد كانت النساء يتجمعن في بهو الفندق لرؤية الأمراء الشباب بأزيائهم العربية التقليدية (الأمير فيصل وابنه الأمير عبدالله، الأمير محمد، الأمير خالد، والأمير نواف كان عمره تسع سنوات حينها). تقول ماريانا: المؤتمر ضم كثيرًا من الدول، ولكن كل الأعين كانت باتجاه الوفد السعودي، تحديدًا باتجاه الشباب الفتية بأزيائهم التقليدية الذين يطمحون إلى بناء دولة حديثة.

تتذكر ماريانا ارتباكها حينما عاد زوجها من المؤتمر وقال لها: سيزورنا الأمير فيصل ومعه الشيخ إبراهيم

ليلة زواجنا كرر «علي» كل الأمور التي يجب أن أعرفها عن البلد الذي سأذهب إليه وأعيش فيه، لا توجد حفلات مختلطة، لا سينما ولا أفلام، لا تسوق ولا سير في الأزقة، كل حياتك ستكون في البيت، وليس أي بيت بل بيت الحريم

سليمان الدويش وبعض حاشيته، لقد كانت خائفة، ماذا عليها أن تطبخ؟ كيف عليها أن تتحدث؟ وكان زوجها يقول لها: كوني كما أنتِ. تقول ماريانا: الحارس الشخصي كان يمسك ابنتي بيده اليمنى، وتحت يده اليسرى خنجر مرصع بالأحجار الكريمة. سألنا الأمير فيصل: كيف عقدتم الزواج؟ قلنا له: زواجًا مدنيًّا، قال: من الأفضل أن يكون إسلاميًّا. فعقد لنا العقد الإسلامي أحد المرافقين وهو الشيخ خليل الرواف، مع شاهدين من حاشيته تحت إشراف الأمير فيصل، وسأل ما مهرها؟ لم يكن هناك إلا سنت على الطاولة مده «علي» إلي. لم أكن أتخيل أن الليلة التي ابتدأت بسنت نحاسي ستنتهي بهدية كريمة من الأمير فيصل وهو عقد ملكي مرصع بالأحجار الكريمة، كان مناسبًا أن ترتديه كوليوباترا.

***

بعد أيام عدة اتصل زوجها من نيويورك حيث كان في مهمة مع الأمير فيصل، وقال لها بأسرع وقت تعالي إلى نيويورك سنذهب إلى جدة، حيث طلب الأمير فيصل أن يعمل «علي» دبلوماسيًّا معه، وبذلك تغيرت بوصلة العائلة تمامًا ولم يعد «علي» إلى جامعته أبدًا، وبدأ حياته العملية مع الأمير فيصل. عاشت ماريانا أيامًا عصيبة وهي تنهي عقد الشقة، تبيع السيارة، تنهي كل الالتزامات، تودع أهلها، والأهم تهيئ نفسها للانتقال إلى مكان آخر، مكان لم تستطع حتى تخيله. تقول ماريانا: «لقد كنت أجعل الحماس لما أعرفه، يفوق التخوف مما لا أعرفه، لذلك كنت قادرة على خوض هذه التجربة». وسافرت ماريانا مع زوجها بالطائرة الملكية التي كانت مهداة من الشركة الكاليفورنية -العربية للبترول آنذاك إلى لندن، ثم القاهرة، ثم جدة.

وفي لندن استقبلتهم سيارات حكومية بريطانية لنقلهم إلى الفندق، وعقدت اجتماعات دبلوماسية عدة،

ولعل أهم ما حدث لماريانا خلال إقامتهم في لندن هو إعلان إيقاف الحرب الأميركية مع اليابان، وفي اليوم الذي يليه استدعاها الأمير فيصل ليبارك لها نهاية الحرب ويرجو أن يعود أخوها العسكري الذي يعمل في البحرية الأميركية إلى عائلته قريبًا. كان لهذه المباركة لمسة لطيفة وعميقة داخل قلب ماريانا وهي في طريقها إلى العالم العربي.

لأول مرة تنتقل ماريانا خارج حدود ولايتها كاليفورنيا، ولكن ليس لأي اتجاه قريب بل إلى أرض لم تكن تسمع بها قبل سنوات قريبة أو تعرفها، وقبل نزولها من الطائرة، تأملت المطار من النافذة، فرأت أنه لا توجد أي مبانٍ، لم يكن إلا أرض مسطحة تنزل بها طائرات محدودة، ارتدت العباءة وغطاء الوجه لأول مرة في حياتها، لقد كانت تشعر حينها كأنها امرأة في الشهر التاسع وعلى وشك الولادة وتود الآن التخلي عن الفكرة تمامًا، من الخوف.

الحياة الجديدة والعتيقة جدًّا

تذكر ماريانا لحظتها الأولى حينما وصلت البيت الكبير، احتضنتها أم زوجها والتي تسميها في الكتاب «أمنا» وقالت لها: أحبك كما أحب ابني. لم تر زوجها «علي» إلا دقائق عدة، وذهب مع الرجال إلى مكان آخر. امتلأ البيت بالنساء للسلام عليها، لم يكن هناك مولد كهربائي، فشعرت ماريانا بمشاعر غريبة، فالإضاءة الخافتة من الفوانيس، وملابس النساء التقليدية المذهبة، والوجوه التي بلا مكياج، عيون مكحلة فحسب، والنساء اللاتي يتكلمن كلهن في ذات الوقت، ورائحة البهارات القوية، كل شيء بدأ يشعرها أن هذا المكان يبعد مئات السنوات عنها.

وفي يومها الأول أهدتها أم زوجها ساعة مرصعة بالألماس وثماني أساور من الذهب مؤكدة لها أهميتها، إذ إن هذه وصية الجدة - رحمها الله - أن تكون هذه الأساور هدية لزوجة «علي»، وعلى رغم صغر حجمهن وصعوبة إدخالها في يدها إلا أنه كان عليها أن ترتديها تلبية للوصية، ولم يكن لها أن تملأ ذراعها اليمنى بها إلا بعد محاولات عديدة باستخدام الصابون والماء، أما أخوه الأكبر فأهداها عقدًا من اللؤلؤ، وزوجته «حياة» أهدتها بروش ألماس، هذه الهدايا أربكت ماريانا فشعرت بالتباس وتذبذب بين الحياة الفاخرة المليئة بالذهب والألماس والبريق، وبين الشعور بالحر والرطوبة والذباب الذي يملأ المكان.

بعد وصولهم إلى جدة مباشرة، سافر زوجها «علي» مع الأمراء إلى الرياض، قائلاً لها سأسافر لأربعة أيام، ولكنه غاب فيها ثمانية عشر يومًا، ولم يكن التواصل حينها سهلاً، فلم تكن تعلم متى سيعود؟ فواجهت ماريانا الحياة الجديدة وحدها، وفي كل موقف جديد وغريب عليها تقول: ماذا لو كان «علي» معي؟ لقد عاشت مع عائلة أصبحت فجأة عائلتها، ولا تستطيع تبادل الحديث معهم إلا من خلال صبي صغير يعرف بعض الإنجليزية. تذكر ماريانا تفاصيل أيامها الأولى، فبعد وصولها بيومين قررت



العائلة الانتقال إلى الطائف، تفاجأت بالاستعدادات الكثيرة لهذه الرحلة القريبة، كأنهم يستعدون لرحلة بعيدة جدًّا، لكن قياسات المسافات تختلف ما بين هنا وهناك، لذلك كانت تتعلم من التجربة، فالطرق كانت برية وغير معبدة وخالية، ولذلك غرزت السيارة في الرمال عدة مرات، فاستغرقت الرحلة إحدى عشرة ساعة، كما أنهم اتخذوا طريقًا آخر لا يمر بمكة لكونها مسيحية.

تذكر ماريانا صعوبة هذه الأيام في الطائف، فالبيت الطيني العتيق جدًّا، والذي كان مملوكًا للعثمانيين، والبئر التي في غرفتها، والماء الذي ينقل في طاسات للاستحمام، والخدم الذين يقبلون يدها كل يوم، والنساء اللاتي يدخن بشراهة، حيث إنها لم تر سيجارة في حياتها من قبل، والناموس الذي ينهش جسدها، جعلها تشعر أنها تعيش في خيالات بعيدة، وكانت أم زوجها تود أن تخفف عليها فدعت بعض البدو الذين اشتروا منهم جبن الماعز، أن يقيموا عرضة راقصة في حوش البيت لإبهاجها، لكن تلك العرضة أدخلتها في حالة مرضية من الحرارة والتخيلات التي لا تجعلها تنام. تؤكد ماريانا أنه لا يمكن لها أن تستطيع تجاوز تلك الأيام الصعبة، والفوارق الثقافية والتاريخية، وجودة الحياة بين حياتها هناك وهنا، لولا الحب والاهتمام الذي عاشته مع العائلة. كان للأم دور كبير في اندماج ماريانا، وكذلك لزوجة الأخ الأكبر «حياة» التي شاركت معها تفاصيل الحياة اليومية، وكانت دليلها في هذا العالم الجديد.

***

عاشت ماريانا في بيت الحريم كما تسميه - أو البيت العائلي الكبير الواقع في منطقة الرويس- في جدة، اثني عشر عامًا منذ ١٩٤٥ حتى ١٩٥٧م، تتشارك مع الجميع الواجبات الاجتماعية تجاه بعضهم الآخر، قليلًا ما كان الرجال موجودين بسبب انشغالهم بالتجارة أو بالأعمال الدبلوماسية. كنّ يأكلن معًا، يلعبن الكيرم، يخيطن، يكتبن الرسائل، لكنهن لا يخرجن من البيت أبدًا إلا في زيارات الأقارب من باب البيت إلى باب البيت. تقول ماريانا إنه مر عام كامل لم تلمس بيدها ريالًا واحدًا، كان التسوق من مهمة الخادمات، حيث إن بعضهن مهمتهن الأساسية هي التسوق، وعليهن أن يعرفن ذوق نساء البيت جيدًا، لقد كن يذهبن للسوق مرات عدة حتى توافق النساء على المشتريات اللاتي اخترنها.

لم يكن للوقت والساعة أي قيمة لدى النساء، فما الذي سيفوتهن؟ لكن ماريانا أربكها أنها فقدت متابعة الأيام الميلادية، فلا يُعرف هنا إلا التقويم الهجري، وحينما تكتب رسالة سترسلها إلى أميركا تقول كيف سأدون التاريخ؟ بالتاريخ الهجري؟ سيعتقدون أنني أرسلتها منذ مئات السنين؟ ربما كان هذا صحيحًا.

وعلى رغم أن المكان بعيد ومختلف عما ألفته ماريانا، إلا أن أكثر ما افتقدته هو ما اعتادت أن تقوم به في أميركا بشكل مألوف، ربما غيابه هنا منحه قيمة لم تكن تدركها من قبل.

لقد كانت تأسف أنها قريبة من البحر الأحمر لكنها لا تستطيع السباحة فيه، تحققت أمنيتها بعد سنوات حينما أخذها زوجها مع أمه والأطفال بعيدًا من المنطقة السكانية، ليسبحن وهن لم يتخلين عن غطاء وجوههن وعباءاتهن مرفوعة إلى الكتف.

كما أن حنينها إلى قيادة السيارة ورغبتها في التجول في شوارع جدة، جعلها تقود السيارة مرة مع زوجها في آخر الليل وهي ترتدي الشماغ فوق رأسها، لكن هذه الفرص الصغيرة كانت تلهب حنينها لما فقدته، ولا ترويه.

لقد كانت ماريانا تستغرب مواقف كثيرة من الكرم العربي، ولا تستطيع أحيانًا فهمه، كما أنه كان لديها لبس في مفهوم الملكية للبيت، فهل تقول بيتي؟ بيتهم؟ بيتنا؟ هل هو بيتي وهم معي جميعًا؟ وهذه الحساسية من الملكية عائدة إلى كونها قادمة من مجتمع رأسمالي إلى مجتمع عائلي وقبلي، لذلك كانت تستغرب كيف أن البدو يزورون بيتهم، ويقفون عند الباب للارتواء من المياه التي لديهم، مع ماشيتهم بلا مقابل. وعلى رغم أن عائلة «علي رضا» عائلة ثرية، ولكن مهما كان ثراؤها فهي في وسط بيئة وإمكانيات ضعيفة، تذكر حينما أحضر أخو زوجها الثلاجة، ووضعها في المجلس، وقال لها: هذه الثلاجة مسؤوليتك لأنك تعرفينها، فكرت.. وما الصعوبة في استخدام الثلاجة؟ نفتح الباب ونغلقه؟ لكنها انتبهت أنه لا توجد لديهم كهرباء، إلا مولد ضعيف يعمل أحيانًا في الليل وفي المناسبات الكبيرة.

هذه الثلاجة تعمل بغاز الكيروسين وعليها تغيير الثلج بداخلها، حيث سيحضر عامل الثلج كل يوم، حينما رأت الآلة التي مع الرجل الذي يحضر الثلج، قالت له ببهجة: تستطيع أن تصنع آيس كريم! شرحت له الطريقة.. وأكلت

هي والعائلة لأول مرة آيس كريم في جدة. كما أنها أعدت شايًا مثلجًا رأته مناسبًا في هذه الأجواء أكثر من الشاي الحار، ولكن المشروبات الباردة لم تعجبهم.

كل عام احتفلت العائلة معها بالكريسمس والإيستر، حتى كبار العائلة يمرون للسلام عليها في هذين اليومين، ويؤكدون لها كل مرة أن المسلمين بعد ذكر اسم عيسى يقولون «عليه السلام». كانت شجرة الكريسمس أحيانًا غصنًا يابسًا من الصحراء، وتبدأ هي والأطفال جميعًا بتزيينها، ولكن في الخمسينيات بدأت بعض التغيرات الاقتصادية تظهر، فأسواق جدة تمتلئ بالبضائع الأميركية لتزيينها. لم يسألها أحد يومًا ما لماذا لا تغيرين دينك؟ كان دائمًا هناك احترام لاختلافها.

شعرت ماريانا أن العائلة تحتاج إلى بهجات أخرى غير عيد الفطر والأضحى، يكسر الروتين اليومي، لذلك اتفقت مع نساء البيت ما عدا «أمنا» أن يجهزن لها عيدًا مفاجئًا في عيد الأم، يحتفلون بها، صنعن الكعك، وخبزن الخبز، واحتفل الأطفال ومنحوها الهدايا.

دائمًا ما كان البيت يستضيف الحفلات والولائم، لم يكن للنساء حضور المناسبات الرجالية، يجتمعن جميعًا مع الأطفال في غرفة «أمنا» ويطلون من البلكونة للأسفل لتأمل الاحتفالات، وقد رفضت ماريانا غاضبة أن تأكل من بقايا أكل الرجال بعد عزيمة فاخرة، واستجابت العائلة لها، وأمر زوجها الخدم أن يجهزوا دائمًا سفرتين. ولم يسمح لها بالحضور إلا إذا كانت الحفلة مختلطة وأغلبهم أجانب، وكانت المرأة الوحيدة التي يسمح لها بذلك.

الرحلات خارج جدة

تنقلت ماريانا مع زوجها في رحلاته الدبلوماسية إلى مصر، وبريطانيا، وفرنسا وأميركا. ولم تكن الرحلات آنذاك بتلك السهولة، فمرة لم تجد لها ولطفلتها مقعدًا في الطائرة، فسافرت وحدها إلى بريطانيا بالباخرة، وهي تنقل معها كراتين فاكهة وموز، جهزتها فيما بعد داخل سلة خشبية هدية للأمير فيصل بن عبدالعزيز والذي أبهجته الهدية، ولذلك أرسل الوفد السعودي سلة فاكهة إلى قصر باكنغهام وأخرى إلى رئيس الوزراء كلمنت أتلي.

خلال هذه الرحلات الصعبة، والتنقلات المفاجئة لزوجها، كانت ماريانا تعيش دور المرأة العربية التي تكون في الخلف كما تقول، فلم يكن لها أي ظهور أو وجود رسمي، على رغم أنها كانت أحيانًا تساعده في كتابة الخطابات أو تجهيز الاجتماعات.

حينما تزداد الحرارة في الصيف تنتقل العائلة هروبًا من جو جدة الحار إلى بلد بارد، كفرنسا أو لبنان، أو حتى إلى منطقة جبلية اسمها أسمرة في أريتيريا، تذكر ماريانا القصر الفاخر الذي سكنوا فيه، ذا حديقة خلفية واسعة، وكان مملوكًا للجيش الإيطالي، كان رجال العائلة يذهبون معهم بداية الرحلة، ثم يتركون النساء والأطفال ويعودون إلى جدة أو إلى أي جهة أخرى فيها أعمالهم التجارية والدبلوماسية. تصف ماريانا رحلتها إلى أريتيريا بالمبهجة وخصوصًا في التسوق، لقد كن مبتهجات أنهن يستطعن أن يرين كل الألوان وأن يخترن بأنفسهن، ويلامسن الأقمشة.

لقد أنجبت ماريانا خمسة أطفال، وعاشت حياتها متنقلة ما بين أميركا وجدة.

***

«عند سقوط الحجاب»، أي حجاب تقصد ماريانا؟

لقد صدر الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٧١م، وترجم إلى اللغة الألمانية والبلغارية، ولا توجد أي نسخة عربية، ثم طبع مرة أخرى عام ١٩٩١م وأضافت ماريانا مقدمة للكتاب، ذكرت فيها التغير الاقتصادي السريع للمملكة الذي انعكس على شكل المدن، وطرقها وخطوطها الجوية بشكل مذهل، والتغيرات في الهوية إذ كانت الهوية أقرب للمناطقية ولكنها الآن أمة واحدة، ويبدو ذلك جليًّا حينما استخدمت ماريانا في الكتاب دائمًا لفظ (العربية- آرابيا) في دلالة على المملكة العربية السعودية، في حين أنها رمزت لها بالعربية السعودية من خلال المقدمة التي أضيفت لاحقًا. كما أن غلاف الكتاب الأول كان العنوان الفرعي فتاة كاليفورنية في الحريم العربي، في حين تغير العنوان الفرعي إلى فتاة أميركية في الحريم السعودي في النسخة الأخيرة.

أكدت ماريانا أن الإسلام منح المرأة حقوقًا قبل أن تمنحها حضارات أخرى، ولكن الثقافة السائدة جعلت الرجل هو المسيطر في المجتمع، لذلك يبدو مجتمعًا ذكوريًّا. أما الإسلام الذي عرفته في الأربعينيات والخمسينيات فكان بسيطًا وثابتًا، أقرب أن يكون دينًا يوميًّا وشخصيًّا وليس وعظيًّا، كما أنه ليس كالإسلام الذي تراه الآن - تقصد التسعينيات- متذبذبًا.

الناس هنا يقولون لي: «كم هو مدهش أنكِ استطعتِ أن تعيشي هناك بسلام وتصالح، ولكنني أقول لهم: المدهش هو الحب والاحترام الذي منحته العائلة، لامرأة مسيحية ومختلفة عنهم في مجتمع متجانس ومتشابه. لو كان لي الخيار أن أعيد التجربة مرة أخرى هل سأفعل؟ بلا شك، لا يمكن أن أجعل هذه التجربة تفوتني».

هذه سيرة ماريانا التي دونت فيها حياتها ما بين ١٩٤٣م - ١٩٦٣م، وإن كانت ماريانا كتبتها على شكل سيرة ذاتية إلا أنها سيرة مجتمعية مهمة لمعرفة مرحلة مهمة في تاريخ العائلات السعودية، وتطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ووضع المرأة السعودية وواجباتها داخل العائلة. ربما لم تدون ماريانا كثيرًا من التفاصيل خارج إطار البيت الكبير نظرًا لعدم قدرتها على السير في أزقة المدن، فلقد ذكرت مثلًا أنها كانت تتمنى لو أنها تستكشف الطائف وتمشي في شوارعها، ولكن ليس في ذاكرتها إلا بيت عتيق، وقردة، وشح في المياه. وبسبب قرب العائلة الدبلوماسي من العائلة المالكة، فلقد شهدت العائلة مواقف مهمة في تاريخ المملكة، ولذلك دونت ماريانا كثيرًا من هذه المواقف، مثل الاحتفالات المذهلة بالملك سعود إبان تنصيبه ملكًا في بيتهم، التي لم يكن لها إلا كالعادة إلا أن تطل من أعلى البلكونة لترى كمتفرجة، كما أنها ذكرت تفاصيل العلاقات الوثيقة التي ربطت العائلة بالملك فيصل وعائلته، ومعها بشكل خاص.

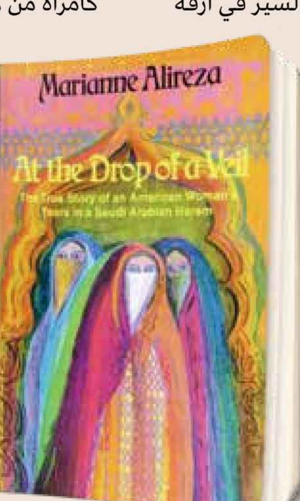
في هذا الكتاب وصف دقيق لأشكال البيوت، والأزياء، ونوع الأغذية وطرق الحصول عليها، والتعامل اللطيف مع الخدم أو المملوكات، وطبيعة العلاقات الإنسانية في تلك المرحلة.

على الرغم من أن ماريانا تزوجت رجلًا من عائلة ثرية، وكان ذلك واضحًا من نمط الحياة الذي عاشته، فكان التعليم واللغتين الإنجليزية والفرنسية مهمتين لأطفال هذه العائلة منذ صغرهم، والسفر جزء من ثقافتها والاطلاع على ثقافات الآخرين وتقبلها، إلا أن العائلة لم تستطع أن تخرج من الإطار الاجتماعي الصارم في المنطقة، وثرائها لم يستطع أن يجود حياتها بشكل تام ومكتمل،

في الخمسينيات بدأت بعض التغيرات الاقتصادية تظهر، فأسواق جدة تمتلئ بالبضائع الأميركية لتزيينها. لم يسألها أحد يومًا ما لماذا لا تغيرين دينك؟ كان دائمًا هناك احترام لاختلافها

بل كانت تعيش في تذبذب بين الحياة العتيقة، والحياة الفاخرة في الوقت نفسه.

كامرأة من هذا المجتمع، لا أتخيل نفسي أعود للوراء سنوات عدة ليست بالبعيدة لأعيش حياتها، على رغم تلاشي حاجز اللغة والدين الذي كان لدى ماريانا. ماريانا استطاعت أن تنجح في تكوين أسرتها في مرحلة بدايات نشوء المملكة، كان دافعها الحب وربما أيضًا المغامرة.



من المبهج والداعي للفخر أن نرى كيف تغيرت المملكة بشكل متسارع وحضاري منذ دونت ماريانا شكل البيوت المتواضعة والتي لا تمتلك أيسر مقومات جودة الحياة، والشوارع البرية غير المعبدة، والمطارات التي بلا مبانٍ وبلا مواعيد، كما دونت دموعها وخوفها عند مرض أطفالها ولا توجد إلا عيادة طبية واحدة في جدة، وكيف أصبحت البنية التحتية للمملكة الآن. والمهم أيضًا هو التغير الاجتماعي الذي رافق التغير الاقتصادي للمرأة السعودية منذ بداية تعليمها حتى دخولها سوق العمل، والتطورات الأخيرة في حقوقها وقيادتها السيارة ومناصبها القيادية.

إن سيرة ماريانا في بدايات تكون المملكة مرجع لنقطة تاريخية مهمة انطلقت من بعدها المملكة دولةً فتيةً وطموحة، وكيف تغيرت مسيرة المرأة السعودية، ويمكننا أن نرى في السنوات الأخيرة كيف حرقت المسافات. كما أنه مرجعية لمرحلة تعكس بساطة الناس في تعاملهم الديني مع الآخر، ومقدرتهم العالية على التقبل والاحترام والمشاركة دون الخوف من المساس بدينهم.



قادري أحمد حيدر
كاتب يمني

الثقافة والحوار المفتوح

يرى الشيخ «التبريزي» أن الغاية من دراسة الرياضيات والعلوم الوصول إلى المعلوم، مستندًا في ذلك إلى ما يقوله الشيخ الصوفي جلال الدين الرومي: «إن العلم إذا لم يجردك من نفسك فالجهل خير منه» وهذه العبارة بمنزلة رؤية ثقافية علمية وإنسانية رفيعة.

اليوم ونحن نروم الدخول -والعالم قاطبة- إلى رحاب «الروبوت واقتصاد المعرفة» والعلم كقوة إنتاجية جبارة ونحو مدائن القرن الحادي والعشرين، ما أحوجنا إلى تمثل الإسهامات والإضاءات الإبداعية العقلية والفكرية والثقافية لمخزوننا التراثي المعرفي -العقلي، العلمي العربي والإسلامي المشرق في صورته الإبداعية، والكفاحية ليكون عونًا لنا في المشاركة الفاعلة في صنع الخيارات المستقبلية الآتية، ولتجديد إسهاماتنا العلمية- الإنتاجية التنموية والفكرية والثقافية على مختلف الأصعدة في ضوء روح العصر وعلى درب المعرفة والعلم في ظل التحولات الإنسانية المطّردة والتدويل العاصف لاقتصاد المعرفة، وفي سياق التدويل الكوني للرأسمال، حتى يتسنى لنا في ضوء كل ذلك الشروع في تحديد انتقالاتنا الواقعية من المجهول إلى المعلوم ومن الخرافة والتقليد والإتباع إلى جنائن العقل والاستنارة والعلم.. أي العلم الذي يجردنا من ذواتنا الناقصة ولا يغيبنا عن وجهنا الخاص، العلم الذي يغتني دومًا بغنى وثراء عطاءات الحياة، وفي الوقت نفسه لا يفصلنا عن الآفاق العلمية والمعرفية والثقافية الإنسانية، كما حاول الإشارة إلى ذلك الشيخ جلال الدين الرومي، فنجد أنفسنا في دائرة الجهل وإعادة إنتاج التخلف والعزلة وضمن إيقاع حلبة رقص الأزمات الدورية المجنونة والتآكل الداخلي.

إننا بحاجة ماسّة إلى أن نتصالح مع أنفسنا ومع من حولنا، وأن نتماثل إيجابيًّا مع ما يفرزه جدل الحياة والواقع الموضوعي من تنوع وتعدد واختلاف كما قالها الشهيد/ أحمد حسن الحورش، شهيد الحركة الدستورية اليمنية المعاصرة ١٩٤٨م، في وجه ظلامية وانغلاق البنية السياسية الذهنية والفكرية الإمامية الاستبدادية عندما أعلن أن «من تصارع الآراء تبزغ الحقيقة» ومن المختلف يتناسل أجمل مؤتلف. وبتعبير آخر، علينا أن نتعود أن نقبل ما تطرحه علينا الحياة موضوعيًّا من تعدد وتنوع بروح نقدية ديمقراطية؛ لأن الاختلاف والتناقض والصراع الإبداعي كحاجة جارية في جدل حركة الواقع أبدًا لن تتوقف كصيرورة إنسانية تفرض وجودًا ووعيًا لحقيقة التنوع والتعدد والاختلاف في سياق حركة الأشياء: الثقافية، الوعي والفكر، كمتغيرات اجتماعية ثقافية إنسانية دائمة لا يمكن لأية نزعة إرادوية ذاتية إلغاؤها أو تجميد حركة تحولاتها، أو إجبار عناصرها المتنوعة على الذوبان في الواحد «الكل» أو توحدها القسري في الآخر الثقافي أو السياسي بأي حال من الأحوال.

فلا حياة للفكر والثقافة والإبداع من دون الاستقرار السياسي والاجتماعي وبعيدًا من أجواء السلم الأهلي المدني والمناخ الإنساني الحر غير المقيد، على طريق التنوير العقلي وتنمية شروط الإبداع وترسيخ فلسفة الإنسان الحر في الوعي الاعتيادي والوجود العام للناس، وذلك بالحفاظ على المقومات الجوهرية للمواطن ككائن إنساني من دون ضغوطات الطقوس والشعائر الكلية الجبرية المطلقة؛ ذلك لأن التعارض أو التناقض الحقيقي إنما هو قائم في واقع حياة الناس وما تجلّي حوارات الرؤى المختلفة والأفكار الحاصلة في أذهان الناس وتعددها وتباينها، إلّا انعكاس واقعي لمدارات الحوارات المؤصلة في جذر الواقع الموضوعي.. البرامج والسياسات والأهداف المتنوعة والمتشابكة.

علينا اليوم، وبعد كل ما مر بالوطن وما يمر به اليوم، الإقرار بتنوع مكونات المجتمع وبالتالي تنوع وتعدد مفردات وأدوات المعرفة والفكر والثقافة وأشكال الوعي المختلفة، وأن قوة حضور هذا الخطاب الفكري الثقافي، أي الآخر، إنما

هو مرهون بمدى قدرته على الاستجابة الموضوعية للتحديات والتعبير عنها معرفيًّا وثقافيًّا. وهنا يأتي دور المثقف الإبداعي العقلاني النقدي، وبمدى اقترابه الواعي من أسئلة الحياة والعصر. وهو ما يحدد الفاعلية الفكرية والثقافية للاتجاهات والتيارات المختلفة التي تصطرع على الأرض بصورة إبداعية وديمقراطية من دون محاولة اغتيال ثراء أسئلة الحياة بالإجابات المطلقة الجاهزة والنصوص الميتة؛ لأن حضور مثل هذا التفكير إنما يأتي ليسحق ويدمر عناصر وملامح الرؤى العقلانية، والحركية المجتمعية المدنية التي إذا ما أتيح لها النمو والتطور الطبيعي، فإنها حتمًا ستخلق أشكالًا ووسائل تجليها الإبداعي في الواقع.. المهم السماح لبذور وشروط مؤسسات الثقافة، والمجتمع المدني بالوجود وأخذ دورها في الواقع، في مقابل الانتشار الكثيف لأدوات المجتمع السياسي -أي الدولة- في شكلها العسكري أو صيغة الحزب الواحد أو «القيادة التاريخية».

إن الميل الموضوعي المعاصر إنما يأتي مؤكدًا أهمية وجود مؤسسات الثقافة، والمجتمع المدني، ولكنه حتى الآن وفي هذه الحدود، لا يزال وجودًا محاصرًا ويتقدم ببطء شديد وعلى استحياء، وعلى الجميع (مثقفين ورموز مجتمع مدني)، الانتصار للخيار الثقافي على السياسي المهيمن؛ ليحرز الثقافي تقدمًا ملموسًا على عناصر التقليد والثبات والأيديولوجية المصمتة، التي تكبح وتعوق إمكانات تكون وحضور البنية الثقافية التعددية بمختلف مستوياتها، على طريق الحوار، وليس التجاور في المكان: حوار وصراع بين القديم والجديد على الصعد كافة، ونحو خلق مجتمع متوازن المصالح ومتبادل المنافع المجتمعية، وعلى قاعدة الأمن الأهلي والسلام الاجتماعي العام الذي يسمح ويتيح بفسحة طيبة للتجديد والحداثة والاستنارة العقلية التي ترفض الاحتماء بقلاع التفكير الجاهز والنمطية الفكرية المغلقة على ذاتها، والتي لا تقبل باحتجازها ضمن إيقاع مدارات الحوار العنيف أيًّا كان مصدره ومسبباته؛ لأن ما سبق لا يعني في الواقع سوى تكريس نموذج النرجسية الفكرية والثقافة الواحدية التي يحاول المجتمع السياسي أن يفرضه علينا بقوة الحرب، وبقوة سلطة الأمر الواقع. وإذا لم يكن للمثقف الإبداعي الديمقراطي دور حقيقي وملموس في مثل هذا الأوضاع، فلا أعتقد أنه يمكن أن يكون له دور في مستقبل أيامنا الآتية. إن على المثقف أن يشير إلى كل ذلك، رغم عوامل الانكسار والإحباط، وأن يتحرك بقوة فعل الكلمة لتحطيم وتفكيك إحباطات الواقع التشاؤمية، بتفاؤل الإرادة العظيم في داخله؛ للارتفاع بالوطن إلى مستوى العشق الوطني التام على طريق تجاوز أشكال التجلي الناقصة للحياة البائسة التي نعيشها اليوم، ويغطي وجهها طغيان صوت الحرب.

إن تفاؤل الإرادة في عقل المثقف النبيل، وجميع محبي الحياة سيجعلهم يتمكنون بوحدتهم من الانتصار لإرادة الحياة، والبدء يكون من تحرير سؤال الثقافة عبر مشروع ثقافي إبداعي ديمقراطي. إن العشق الذي نتطلع إليه وتهفو إليه الرغائب المكبوتة إنما هو «مدرسة للمساواة والتآزر والإنصات للآخر.. إنه الكشف عن الذات عبر ذات الآخر والكشف عن ذات الآخر عبر الذات الخاصة. إنه كشاف للأقنعة التي يمكن لأي إنسان أن يرتديها ولمستوى استبطانه للنزعات الاضطهادية والأنانية الاستغلالية التي هي من صلب العلاقات والهياكل السائدة. ومن هنا فإن الخطر الذي يشكله العشق على التعفن العام القائم هو احتمال تكونه كمدرسة اجتماعية» (عبداللطيف اللعبي- كتاب الرهان الثقافي الطبعة الأولى-١٩٨٥م، دار التنوير للطباعة والنشر ص ٨٤) مدرسة إضافية تسمح للفرد، وانطلاقًا من ممارسته الأكثر تفردًا، أن يبدع مجتمعًا خاليًا من النواقص القاتلة والمدمرة للآفاق السلمية الممكنة لتطور الوطن والحياة.

فالعشق والحب والسير برغبة عارمة وصادقة نحو الامتلاء الحق بكل ما هو جميل، هو الطريق كما يقولون نحو الإقبال على القارة الجديدة، والتعلم من مدرستها، إنه إعادة اكتشاف للبشرية بكامليتها وسيره نحو الحضارة الجديدة التي نأمل اليوم أن تكون رحلتنا صوبها، وأن تأتي فصول كتابنا القادم مغزولة بجهود كل اليمانيين. فالمشاريع الكبيرة العظيمة السامقة التي ما برح الوطن يراوح التقدم نحوها لن تتأتى إلّا بالرؤى الحالمة الثقافية، والقامات الديمقراطية، والإنسانية النوعية.. القامات المديدة السمو والتألق التي تشرئبّ نحوها الآمال والأعناق، والتي تعمم في الواقع الحياتي الملموس معنى الوطن والدلالة الرمزية الكلية لمفهوم اليمن. وتجسد في الممارسة روح المبادرة والحوار الديمقراطي التام على انقاض الحرب الجارية، وعلى قاعدة سياسة المصالحة الوطنية الشاملة كشكل من أشكال التفكير النوعي الجديد الذي يطرح نفسه بديلًا لكل أشكال التفكير القديمة، أيًّا كانت حيثياتها، ومسبباتها ومصادرها.

فالوحدة الحقيقية على المستوى، الوطنيّ أو الإقليميّ أو القوميّ أو حتى على المستوى الفكري - الثقافي الخاص، لا تتخذ أشكالها الواقعية الإبداعية إلّا في إطار التنوع والتعدد والتباري المدني السلمي على أفضلية العناصر أو الخيارات التي تستحق البقاء والاستمرار كصيرورة معرفية ثقافية إنسانية.

مدينة تعز قبل الجمهورية

اختارها الإمام أحمد عاصمة له عندما اعتلى عرش المملكة المتوكلية

نُهى صادق باحثة في الفنون الإسلامية
ترجمة: **علي محمد زيد** باحث ومترجم يمني

تسرَّب بسرعة الأمل الذي راود سكان تعز في أن تصبح مدينتهم عاصمة اليمن الموحد سنة ١٩٩٠م، فقد كانت تعز، بوصفها المدينة الثالثة بعد صنعاء وعدن، خيارًا منطقيًّا بسبب موقعها الجغرافي الوسيط بين عاصمتي اليمن الشمالي والجنوبي. لكن تعز لم تتمتع بوضع العاصمة إلا مرتين في تاريخها: في عصر الدولة الرسولية (١٢٢٨-١٤٥٤م) الذي يعد العصر الذهبي لليمن، وفي عهد الإمام أحمد، آخر أئمة الزيدية في اليمن (يمتد حكمه من ١٩٤٨م إلى ١٩٦٢م).

تأسست المدينة ونمت أسفل السفح الشمالي لجبل صبر، على ارتفاع ١٣٥٠ مترًا فوق سطح البحر، في منطقة مرتفعات الحجرية الخصبة (المعافِر قديمًا). واتسعت تعز منذ ثمانينيات القرن العشرين إلى ما وراء حدود المدينة القديمة، فابتلعت عددًا كبيرًا من الآثار والمباني القديمة التي لم تعد تعرف سوى بالعودة إلى المصادر التاريخية، والتي لم يبقَ منها سوى ذكرى بعض الأسماء التي لا تزال تتداول حتى الآن. والصور التي التقطها زوار غربيون في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، يُستنتَج منها أن أغلبية الآثار كانت قد اختفت في القرن العشرين؛ إذ نرى في هذه الصور النادرة مدينة صغيرة محاطة بسورها ذات مظهر يعود إلى القرون الوسطى، ولا يبدو أنها تختلف عن المخطط الذي وضعه لها الرحالة كارِستِن نيبور سنة ١٧٦٥م. فهل نستنتج من ذلك أن المدينة لم تتغير إلا تغيرًا طفيفًا خلال قرنين من الزمن؟

ومع أنه لا توجد سوى معلومات قليلة متفرقة عن التاريخ الحضري للمدينة، يعطي بعضها الانطباع بأنها بدأت بالتراجع منذ منتصف القرن الخامس عشر الميلادي على إثر الحروب الداخلية التي وضعت نهاية لحكم الأسرة الرسولية سنة ١٤٥٤م. فقد نَقَل سلاطين الطاهريين (حكموا من سنة ١٤٥٤ إلى ١٥١٧م) العاصمة منها إلى المِقرانة، وعانت وصولَ جيوش المماليك سنة ١٥١٥م، واستولى عليها إمام زيدي سنة ١٥٣٥م لتقع في النهاية في أيدي العثمانيين سنة ١٥٤٦م. واستعادت تعز بفضل العثمانيين بعضًا من دورها السابق كعاصمة، حيث أصبحت مركزًا إداريًّا لـ«سنجق» يحمل اسمها، وحافظت على هذا الدور في عهد أئمة القاسميين الذين استعادوا السيطرة على اليمن سنة ١٦٣٩م. وجعل منها الاحتلال العثماني الثاني (١٨٧٢ - ١٩١٨م) عاصمة «متصرفية» ذات دخل مهم، وتشمل أراضي واسعة وفقًا لما أكده سنة ١٨٨٧م دارس النباتات الفرنسي ألبير دوفلير Albert Deflers الذي يقول: «تعز عاصمة متصرفية تمتد سلطتها على البلد الممتد بين منطقة الحديدة والمناطق المستقلة الممتدة إلى الشمال الشرقي لعدن. وتشمل أراضي المخا والشيخ سعيد التي تخلت فرنسا عنها حديثًا». وعلى خلاف عواصم يمنية أخرى مثل صنعاء وزبيد، لا يُعرف حتى اليوم أي مصدر خاص بتاريخ تعز. ولا تسمح المراجع المتوافرة بتناول موضوع تاريخها الاجتماعي الذي لا يزال في حاجة إلى أن يُدرَس ويُكتَب. ويقتصر هذا المقال على تناول تاريخها الحضري قبل قيام الجمهورية سنة ١٩٦٢م استنادًا إلى الإشارات العابرة عند المؤرخين والجغرافيين العرب وبعض شهادات الرحالة العرب والغربيين التي ينبغي تناولها بحذر.

حول قلعة

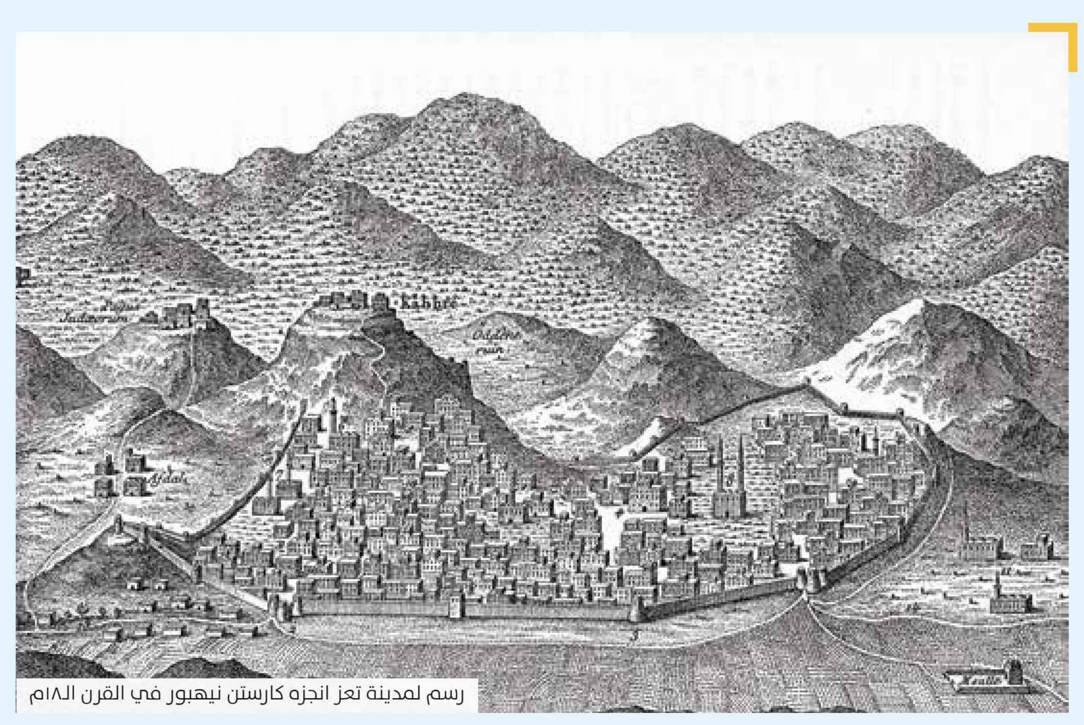
على الرغم من أن الهمداني ذكر محلات أكثر غموضًا مجاورة لتعز في كتابه صفة جزيرة العرب، فإن اسم تعز يغيب تمامًا عن هذا الكتاب. فقد كانت مدينة الجَنَد الصغيرة في تلك الحقبة، والواقعة على بعد ١٧ كيلومترًا شمال شرق تعز، عاصمة مخلاف بالاسم نفسه وأحد ثلاثة مخاليف إدارية قُسِّمَت إليها اليمن في القرن السابع الميلادي. وبنى هناك الصحابي معاذ بن جبل أول مسجد في البلاد. ويعود أول ذكر معروف لتعز في المصادر إلى الحقبة الصليحية (من ١٠٣٧م إلى ١١٣٩م)، ويخصّ حصنًا بناه في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي أخو السلطان الصليحي فوق مرتفع أسفل جبل صبر. ومن المحتمل أن النواة الأولى للمدينة بدأت في النمو أسفل الحصن منذ تلك الحقبة.

وأصبحت قلعة تعز، بموقعها الإستراتيجي، إحدى أهم قلاع الأيوبيين، على إثر سيطرتهم على اليمن من سنة ١١٧٣م إلى سنة ١٣٧٤م. وقد أحدثوا تغييرات مهمة واشتروا غيلًا يسمى «الخشبة»؛ لتوفير مياه الشرب. واحتضنت القلعة الإدارة العسكرية والسياسية وخزانة السلطة الجديدة، وهو ما أعطى لها وصف «سرير الملك وحصن الملوك»، و«تل الذهب» كذلك؛ لأن ضرائب عدن كانت تنقل إليها أربع مرات في السنة. يؤكد مكانتها القول المشهور: «تعز كرسيّ اليمن، وخراجها من عدن».

وهكذا كان قربها من الميناء الكبير عاملًا رئيسًا في اختيار الرسوليين، الذين حلوا محل الأيوبيين سنة ١٢٢٩م، أن تكون عاصمتهم. وقد اتخذ هذا القرار السلطان الثاني المظفر يوسف (حكم من سنة ١٢٤٧ إلى سنة ١٢٩٥م) في بداية عهده. وكان دخل تجارة البحر الأحمر والمحيط الهندي أساسيًّا في ازدهار الدولة الرسولية. وكانت السمات الدفاعية للقلعة وموقعها في ملتقى أراضٍ واسعة يسيطر عليها الرسوليون، من حضرموت في الشرق حتى صنعاء في الشمال، عناصر لا يمكن تجاهلها أيضًا. كما شكل الطقس المعتدل، وتوافر مياه غزيرة، وكذلك خصب المنطقة مؤهلات مهمة.

ووصف ابن المجاور، الذي عمل بالتجارة في جنوب شبه الجزيرة العربية، مدينة تعز بالقول: إنها قلعة بين «مدينتي عُدَينَة والمَغرَبة». وتقع المغربة في الغرب، كما يشير اسمها، في حين تقع عُدَينَة في السفح الشمالي من الجبل، لكنه رسم كلًّا منهما في الخريطة التي وضعها للمدينة في الجانب المضاد للأخرى. وهذا تقسيم أكده في الحقبة نفسها الجغرافي ياقوت الحموي. لكنْ ياقوت ينسب إليها ثلاثة «أرباض» (أحياء): عُدَينَة، والمغربة، وحي المشرقية وهو الاسم الذي لا تذكره المصادر اليمنية. ولا شك أن نمو المدينة انطلاقًا من حيين أو ثلاثة يعود إلى تضاريس المكان المتعرّج الذي تتخلله مجاري الماء من وديان وسوايل شكلت حدودًا طبيعية بين الأحياء. ولم يشهد ابن المجاور، الذي كان في اليمن أثناء وصول الرسوليين إلى السلطة، تكريس تعز عاصمة لهذه الأسرة الحاكمة الجديدة.

وبعد نحو قرن من الزمان أكد الرحالة الكبير ابن بطوطة، الذي زار اليمن في عهد السلطان المجاهد علي (حكم من سنة ١٣٢١م إلى سنة ١٣٦٢م)، أن للمدينة ثلاثة أحياء (محلات): يسكن في الأول السلطان ومماليكه وحاشيته وكذلك رجال أرباب دولته. ولا يتذكر اسم هذا الحي، ولعله المغربة. ويسمى الحي الثاني عُدَينَة



رسم لمدينة تعز انجزه كارستن نيهبور في القرن الـ١٨م

ويسكنه أمراء الجيش وجنودهم، والثالث حيث يوجد السوق الكبير وعامة الناس فيسمى المحالب، وهنا أيضًا لم تسعف الرحالة الكبير ذاكرته لأنه خلط بين «المحالب»، القرية الوقعة شمال تهامة، و«المحاريب»، وهو حي يقع إلى الجنوب الشرقي من تعز بالقرب من وادي المدام.

ويفترض وصف ابن بطوطة وجود مدينة بلاط لا يختلف تنظيمها عن مدن أخرى في العالم الإسلامي، مثل سامرًا في العراق في عصر العباسيين أو القاهرة الفاطمية؛ إذ يوجد في هذه المدن تقسيم تام بين فضاء السلطة، وأحياء السكن، والمساكن المخصصة للجيوش. كما ذكرت المصادر اليمنية أسماء حافات، ولكن من الصعب تحديد مكانها في أغلب الأحوال؛ لأن أسماءها اندثرت كما اختفت الآثار الموجودة فيها. ولم يعد يوجد في الأحياء الحالية، مثل المجلية والجحملية وحوض الأشراف، التي تعود أسماؤها إلى الحقبة الرسولية، أي من آثار تلك الحقبة. وقد أصبحت المدينة تعرف باسم قلعتها في تاريخ غير معروف ولكن يبدو أنه حدث خلال القرن السادس عشر الميلادي، في حين أصبحت القلعة منذ ذلك التاريخ تسمى «القاهرة»، وهو اسم يؤكد خصالها الدفاعية والعسكرية وتشترك فيه قلاع عديدة في اليمن.

القلعة والسور

تكونت قلعة تعز في الحقبة الرسولية من سكن للسلطان وخزانات مياه، إضافة إلى سجن للمتمردين من الأسرة الحاكمة. وتواصلت هذه الوظيفة خلال القرون اللاحقة كما يشهد على ذلك وصف ممثل شركة تجار مدينة سان مالو الفرنسية الذي وصل إلى المدينة سنة ١٧١٢م حيث يقول: «يوجد قصر على جبل يطل على المدينة ويشاهد من مسافات بعيدة. ويوجد ثلاثون مدفعًا كبيرًا من الحديد، وهنا يُسجن عادة من تعتقلهم الدولة». ولاحظ نيبور بعد نصف قرن أن في القلعة حامية مكونة من خمس مئة أو ست مئة رجل يبقى ستون منهم في المكان، في حين يتولى البقية مراقبة أبراج الحراسة وأبواب المدينة. وحافظت القلعة على وظيفتها كسجن حتى عهد الإمام أحمد، حيث وجد فيها سجن للرهائن من أبناء المشايخ الذين يشك الإمام في

على خلاف عواصم يمنية أخرى مثل صنعاء وزبيد، لا يُعرف حتى اليوم أي مصدر خاص بتاريخ تعز. ولا تسمح المراجع المتوافرة بتناول موضوع تاريخها الاجتماعي الذي لا يزال في حاجة إلى أن يُدرَس ويُكتَب

ولائهم. ولاحظت الدكتورة كلودي فايان في أثناء وجودها في تعز سنة ١٩٥١م أنه «يطل على المدينة القديمة مرتفع وعر فيه قصر محصن يستخدم سجنًا للرهائن، وهم أطفال في سن من الثامنة إلى الخامسة عشرة، من أبناء مشايخ يُشَك في ولائهم. ويبدو أن عددهم نحو ثلاثين فردًا». ووصف الكاتب زيد مطيع دماج في ذكريات طفولته في تعز ظروف حياة هؤلاء الرهائن الذين شاهدهم أثناء زياراته لابن عمه السجين.

ويبدو أن المدينة لم تكن في العصر الرسولي كلها محاطة بسور؛ لأن الإشارات التاريخية تقتصر على ذكر بناء أسوار في الحقب المضطربة، مثل السور الذي بناه السلطان المجاهد علي (حكم من سنة ١٣٢١م إلى سنة ١٣٦٤م) حول حي الجحمليَّة الذي أنشأه في شرق عُدَينة، وحول حبيل المجلية حيث بنى قصرًا وحدائق. وشيد المسعود آخر سلاطين الرسوليين (حكم من سنة ١٤٤٢م - ١٤٥٤م) أسوارًا أخرى في ١٤٤٢م - ١٤٤٣م على مرتفعات السراجية في غرب المدينة. ولم يأمر الإمام المطهر ببناء السور إلا سنة ١٥٣٦م على إثر استيلائه على المدينة. واستغرت مدة بنائه سبع سنين، وهو ما يوحي بضخامته، لكن من المستحيل معرفة ما إذا كان قد بُنِي على أساس سور قديم وكذلك سبب اقتصاره على حي عُدَينة فقط. ولا شك أن نواة المدينة ظلت في حال حسن نسبيًا في حين تعرضت للخراب مساحات كبيرة من أحياء أخرى منها المغربة حيث بنى فيها الرسوليون عددًا كبيرًا من المنشآت. ووصف كارستن نيبور في القرن الثامن عشر تحصينات السور قائلًا: «سُمكُه بين ١٦ و٣٠ قدمًا، وهو أيضًا مدعم بأبراج عديدة صغيرة. وتغطي طبقة رفيعة من الآجُرّ الجزء الخارجي منه، أما الداخل فهو مبني بلَبِنٍ من الطين المجفف في الشمس. ويوجد في الجنوب الشرقي وفي داخل السور صخرة

وعرة يبدو للعين المجردة أن ارتفاعها يزيد على ٤٠٠ قدم، وعلى هذه الصخرة بُنِيَت قلعة القاهرة الملتصقة جزئيًّا بالسور». ولاحظ عالم النباتات الفرنسي بول إميل بوتا (Paul Emile Botta) سنة ١٨٣٦م أن «... المدينة محاطة بسور واسع نسبيًّا يستطيع عدد من الفرسان السير عليه. وهو مبني بالطين المجفف الملبَّس بالحَجَر وينتهي طرفاه إلى مرتفع وعر منفصل عن جبل صبر تقع القلعة في قمته». وقال العالم الفرنسي دوفلير Deflers وكان مثله مختصًّا بالنباتات، واستكشف منطقة تعز في نهاية القرن التاسع عشر: «ويحيط بالمدينة سور متواصل محصن بأبراج ارتفاعها يراوح بين مترين وثلاثة أمتار، مُكوِّنًا شكلًا رباعيًّا غير منتظم يمتد من الشرق إلى الغرب. وتتحول الواجهة الغربية من الشكل الرباعي إلى خط متعدد الأشكال متسق إلى حد كبير. وتمتد في الزاوية الجنوبية الشرقية القمة الوعرة التي بنيت عليها قلعة القاهرة. وتُشكِّل الزاوية الشمالية الشرقية بروزًا حادًّا يحتل حدَّه قمة المرتفع شديد الانحدار. والسور مبني بكتل من الطين المجفف ومزود بغطاء خارجي من الطين المحرَّق».

وكان للسور الضخم خمسة أبواب: الباب الرئيس، وهو الباب الكبير في الجنوب، وبالقرب منه باب موسى، نسبة إلى مسجد الشيخ موسى الواقع خارج السور عند مدخل مقبرة الأُجينات، وهي المقبرة الرئيسة في تعز منذ الحقبة الرسولية. ووُسِّع هذا الباب في عصر الوالي العثماني محمود باشا (من سنة ١٥٦٠م إلى ١٥٦٤م). وكان هذان البابان الواقعان على طريق المخا صنعاء المدخلين الرئيسيْنِ إلى المدينة، وهو ما جعل نيبور يؤكد أن ليس للمدينة سوى «بابين، كل منهما مزود على الطريقة العربية بثلاثة أبراج». وكان هناك باب ثالث يسمى باب المداجِر يقع في الجنوب الغربي ويؤدي إلى منطقة الحجرية، في حين كان يوجد في الجنوب باب «عين


القبة الرئيسة بمدرسة الأشرفية


مدرسة المعتبية

الدهمة» الذي أصبح ينطق «باب الدمة» وسُمِّي فيما بعد «باب النصر»، ويؤدي إلى القلعة. وأخيرًا باب الخضيرة المؤدي إلى صبر، وهو باب يؤكد شهودٌ في القرن التاسع عشر أنه كان في أيامهم مسدودًا.

الأسواق المنقرضة

لا توجد إلا أخبار موجزة عن أسواق تعز، وبخاصة أسواق الحقبة الرسولية. وتشير تلك الأخبار إلى وجود الأسواق في أحياء المدينة المختلفة، وأغلبها دائمة على الرغم من ذكر المؤرخ المملوكي ابن فضل الله العُمَري (توفي سنة ١٣٤٩م) أنه ليس في اليمن أسواق دائمة. لكن وثائق وقف منشآت دينية رسولية تذكُر دكاكين ومعاصر زيت ومطاحن حبوب ومخازن تقع في أسواق المدينة وهو ما يثبت وجود أسواق دائمة. وذكرت المصادر التاريخية أسواقًا أسبوعية مثل سوق الأحد في عُدَينة، وسوق الخميس في المغربة، كما ذكرت أسواقا متخصصة مثل سوق «المَربَع» (لبيع الحيوانات) في شمال المحاريب. إضافة إلى أن سكان جبل صبر كانوا يبيعون الفواكه والخضروات كل يوم في سوق تعز.

ويتكون السوق الحالي، المعروف بسوق «الشنيني»، الواقع شمال جامع المظفر، من بعض الأزقة داخل السور. ويمتد شارعه الرئيس بين الباب الكبير وباب موسى. وموقع السوق بالقرب من الجامع الكبير (جامع المظفر) يؤكِّد قِدَمَهُ، وهذا من سمات المدن الإسلامية حيث تكون الأسواق قريبة من الجامع الكبير، ومن المحتمل أن اسم السوق ينتسب إلى اسم الفقيه أحمد بن عبدالله الشنيني (توفي سنة ١٤١٨م) الذي تولى منصب خطيب الجامع الكبير وهو ما يعزز من انتمائه زمنيًّا إلى العصر الرسولي. ويعدّ من الصعب تحديد مواقع السماسِر التي بنيت في أطراف السوق لاستقبال التجار الغرباء وبضائعهم. وقد اختفى «دار المَضِيف» الذي بناه السلطان المظفر يوسف (حكم من سنة ١٢٤٩م إلى سنة ١٢٩٥م) في عُدَينة، ويُحتمل أن التجار كانوا ينزلون فيه، كما اختفى فندق التجار الذي ذُكِر في نهاية الحقبة الرسولية، وتعرَّض للخراب خلال الاضطرابات التي وضعت نهاية لحكم الأسرة الرسولية.

وأدى توسع زراعة البن والقات منذ القرن السادس عشر إلى تحول الاقتصاد اليمني حيث أصبح البلد أكبر منتج للبن وهو ما أتاح له أن يلعب دورًا مهمًّا في التجارة العالمية. وفي بداية القرن الثامن عشر، انغمست البلدان الأوربية: هولندا وفرنسا وإنجلترا في منافسة حامية للحصول على حقوق تصدير البن. وكان يُزرع البن في جبل صبر لكن إنتاجه كان أدنى منه في جبال ريمة وبُرَع. ويبدو أن القات نافسه بقوة، إلا أنه كان نبات غير قابل للتصدير، فظل استخدامه مقصورًا على اليمن وشرق إفريقيا. ومن الصعوبة تقويم تأثير أعمال تدمير أشجار البن على زراعته في منطقة جبل صبر، مثل الأعمال التي ارتكبتها قبائل الحجرية المتمردة سنة ١٥٩٧-١٥٩٨م. وقامت تلك القبائل أيضًا بنهب المدينة. والجدير بالذكر أن القليل من تجارة البن كان يمر عبر تعز؛ لأن بيت الفقيه كانت هي المركز الرئيس لتجارته، وهي مدينة تقع شمال ميناء المخا في سهل تهامة الساحلي.

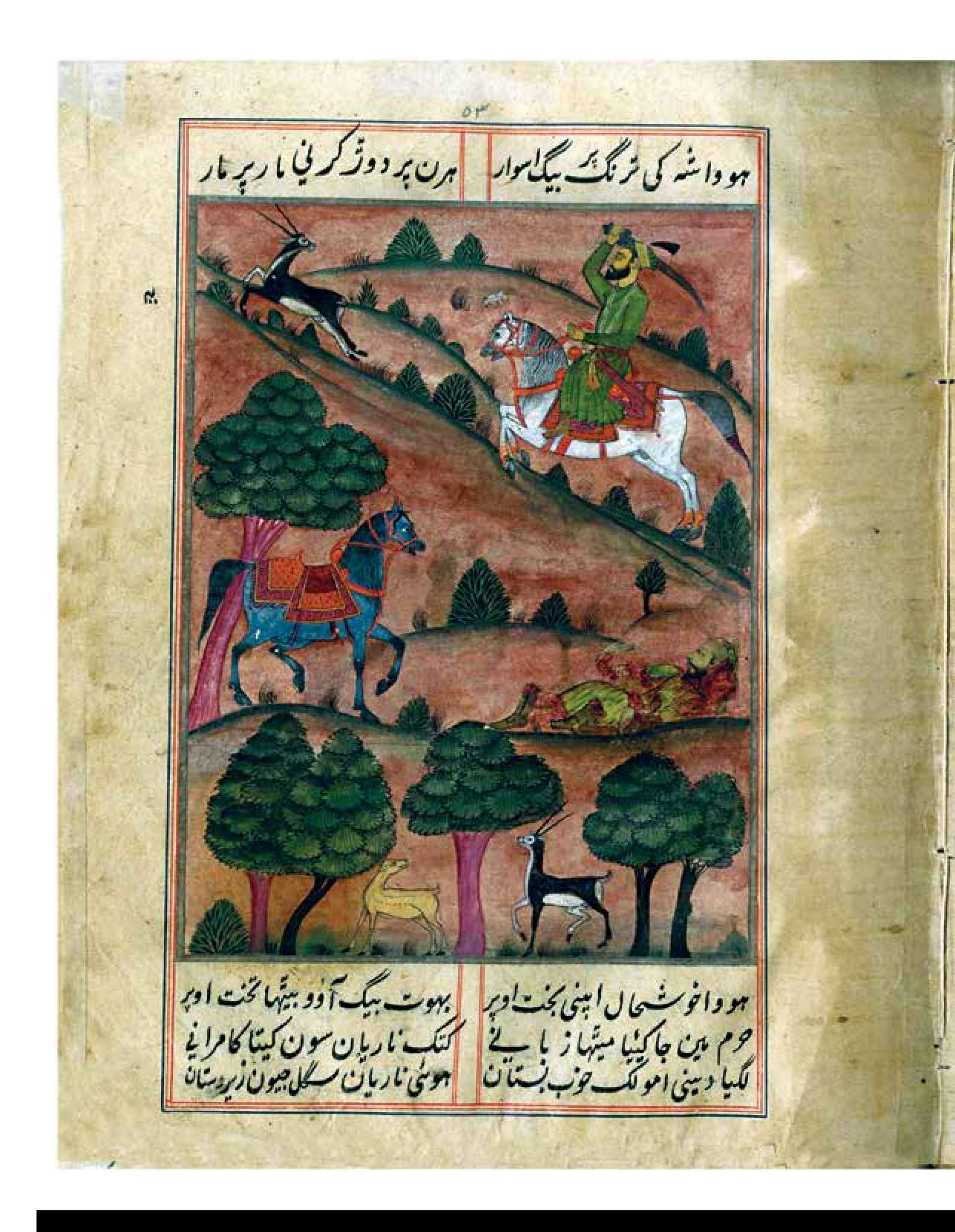
تسرَّب بسرعة الأمل الذي راود سكان تعز في أن تصبح مدينتهم عاصمة اليمن الموحد سنة ١٩٩٠م، فقد كانت تعز، بوصفها المدينة الثالثة بعد صنعاء وعدن، خيارًا منطقيًّا بسبب موقعها الجغرافي الوسيط بين عاصمتي اليمن الشمالي والجنوبي. لكن تعز لم تتمتع بوضع العاصمة إلا مرتين في تاريخها

ويشهد بناء العثمانيين لعدد من السماسِر بالقرب من سوق تعز على اهتمامهم بتنمية التجارة والسيطرة عليها، وبخاصة تجارة البن. إذ بنى الأمير علي (١٥٧٤ - ١٥٧٥م) سمسرة كبيرة على يسار مدخل الباب الرئيس. وتكوَّن المبنى من طابقين و٦٤ غرفة لإقامة التجار ومخازن لبضائعهم في الطابق الأول. وبنى مراد باشا (١٥٧٦ - ١٥٨٠م) سمسرة ثانية شرق سوق الملح، وأمر حسن باشا، الوالي العثماني في اليمن (من سنة ١٥٨٠م إلى سنة ١٦٠٣م) ببناء سمسرة ثالثة، في شمال سمسرة الأمير علي. ومن الصعب معرفة ما إذا كانت أسماء هذه السماسر قد تغيرت في القرون اللاحقة. وهكذا لم يكن بالإمكان تحديد مكان «سمسرة الجمرك» التي نزل بها المصور الألماني بورشارت Burchardt سنة ١٩٠٩م.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com



لوحتان منمنمتان من مخطوطة «هفت بيكر» أو: الجميلات السبع،



للمؤلف نظامي كنجوي (ت: ٥٩٦هـ)، الهند، القرن ١٢هـ/ ١٨م.
من مقتنيات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

ضفائر ملونة وبُزق وأغنيات

مقاتلات كرديات يبتسمن بينما يحرسن المدن الكبيرة من العمليات الانتحارية

مروان علي شاعر كردي يقيم في ألمانيا

بعد معبر سيمالكا، الفاصل بين كردستان العراق وروج آفا [المناطق ذات الأغلبية الكردية في سوريا]، ثمة حواجز كثيرة لقوات حماية الشعب التي تسيطر على هذه المناطق، منذ نهاية عام ٢٠١١م تقريبًا، بعد انسحاب النظام السوري وأجهزته الأمنية منها.

بعد الانتهاء من إجراءات الدخول إلى هذه المناطق التي تسير بسهولة ويسر، وبخاصة الأجانب والإعلاميون، تأخذنا حافلة صغيرة إلى منطقة قريبة جدًّا، لا تبعد سوى كيلومترات قليلة، حيث يمكن استخدام سيارات الأجرة أو حافلات صغيرة تربط المعبر بالمدن في روج آفا، مثل القامشلي وديريك والرميلان وعامودا ورأس العين حتى كوباني والحسكة.



ثمة حواجز كثيرة لقوات الحماية الكردية وقوى الأمن الداخلي [الأسايش: وتعني الشرطة أو الأمن الداخلي باللغة الكردية]، ويلاحظ وجود المقاتلات الكرديات من وحدات حماية المرأة ومن المكون العربي عند هذه الحواجز حسب تعبير المقاتلين الكرد.

يندر أن تجد مقاتلة كردية لا تبتسم ولا تضحك وهي تحاول قدر الإمكان الابتعاد من التجهم الذي يميز الجنود والعسكر عادة في الجبهات والقطاعات العسكرية وعلى حواجز التفتيش.

تلك الابتسامات تخلق حالة من الراحة النفسية لدى المغادرين أو القادمين، خصوصًا الذين سمعوا عن بطولات المقاتلات الكرديات في محاربة داعش ودحره في مناطق كثيرة من سوريا.

ضفائر ملونة وبزق وأغنيات

أهم حواجز المقاتلات الكرديات في أطراف المدن، حيث تشكل هذه الحواجز أهم نقاط الحراسة لحماية المدن الكبيرة مثل القامشلي وعامودا وديريك والرميلان ورأس العين والدرباسية والحسكة من العمليات الانتحارية.

وفي داخل المدن تشكل وحدات حماية المرأة، الاسم الرسمي لهذه القوات، العصب الأساسي في قوات التدخل السريع [هات]، وهي قوات خاصة أنشئت بمساعدة قوات التحالف الدولي لمحاربة داعش، فهي مدرَّبة تدريبًا خاصًّا وجاهزة على مدار الساعة للتدخل من أجل مكافحة العمليات الإرهابية، مثل احتجاز المدنيين والمداهمات الخطيرة وحرب الشوارع، إلى جانب مساعدة الأجهزة الأمنية خلال قيامها بمهماتها في المناطق الخطرة.

تأخذ التدريبات الجِسمانية والتمارين الرياضية القاسية قسمًا كبيرًا من عملية تأهيل المقاتلات، ولكن في أوقات الاستراحة، وخصوصًا خلال أيام الهدوء، تجد المقاتلات وقتًا للقراءة والكتابة وممارسةِ هوايات مثل الرسم والكتابة والعزف والغناء والرقص التراثي الكردي والعربي والسرياني.

و.أ مقاتلة من أصل عربي، درست حتى المرحلة الثانوية دون أن تحصل على الشهادة الثانوية. والدتها كردية من الحسكة، ووالدها من قرية في أطراف تل براك في منتصف الطريق القديم بين الحسكة والقامشلي. خلال الحديث مع المقاتلة و.أ كانت مقاتلةٌ كردية تغني وتعزف على البزق الكردي، في حين كانت مقاتلة أخرى منهمكة بتنظيف

في الصور التي تتناقلها الفضائيات ووكالات الأنباء للمقاتلات الكرديات ثمة جَمال ساحر، حتى خلال المعارك الشرسة مع جحافل البرابرة

بندقيتها بالزيت. عن سبب التحاقها بالمقاتلات تقول و.أ: - حماية روج آفا من الإرهابيين وتوفير الأمن لكل مكونات المنطقة من أجل أن يديروا أمور حياتهم بأنفسهم.

كانت تتحدث معي خلال استراحتها قرب حاجز للأسايش قرب قرية هيمو، وهي من القرى التي تضم مئات العائلات من عرب الغمر الذين غمرت مياه سد الفرات أراضيهم وقام النظام السوري باستقدامهم إلى محافظة الحسكة في إطار مشروع الحزام العربي السيئ الصيت.

عن هواياتها تقول: الرسم في الصباح وأنا أتأمل وجوه المقاتلين والمقاتلات والبيوت والسماء والحقول والأشجار.. أكتشف جمال هذه البلاد ولا بد لنا أن نحافظ عليها ونحميها من الغرباء والإرهابيين. أرسم البيوت والجبال وبنادق وضفائر المقاتلات، كنت أتمنى أن أمتلك موهبة الكتابة لأكتب قصائد الشعر عن البسالة والشجاعة التي تبديها المقاتلة الكردية في مواجهة تنظيم داعش.

تمسح دمعة طفرت من عينيها حين تذكرت صديقتها التي استشهدت خلال الحملة على التنظيم في أطراف مدينة الرقة، وتتأمل صورتها وهي تضحك وتلوح بيدها في سيارة شحن عسكرية تسير على طريق ترابية قرب الحدود السورية العراقية كما شرحت.

محمود درويش يرافق المقاتلات

خلال مرافقتي بوصفي مترجمًا وصحافيًّا لمراسل قناة تلفزيونية ألمانية إلى مقرٍّ لقوات حماية المرأة في أحد أحياء مدينة القامشلي؛ كان علينا المرور بحاجز واحد وأزقة ضيقة وبيوت سكنية متواضعة.

كانت عملية التفتيش بسيطة خصوصًا أن المراسل كان قد حصل على الموافقات المطلوبة للدخول إلى المقر برفقتي، أنا والمصور.

جهز المصور الكاميرات للقاء متحدثة إعلامية تجيد الإنجليزية بطلاقة، أما أنا، فذهبت، إذ انتهت مهمتي بما

أن المراسل فضل أن يحاورها بالإنجليزية مع الترجمة الألمانية التي ستظهر على الشاشة خلال بث الفِلم.

تجولت في المقر برفقة المقاتلة نون وهي من قرية كردية قرب الحدود التركية، التحقتْ بقوات تحرير المرأة منذ تأسيسها، وقادت معارك كثيرة في الجبهات ضد تنظيم داعش وتعرضت لإصابات متوسطة؛ عن حياة المقاتلات تقول: ثمة أوقات للتدريب العسكري والسياسي والثقافي، وثمة أوقات لنا أيضًا كنساء نتحدث فيها عن المرأة وواقعها وكيف تغيِّر هذا الواقع كي تتمتع بكامل حقوقها؛ لدينا سهرات إبداعية نحاول من خلالها اكتشاف المواهب الأدبية والفنية والفكرية والفلسفية؛ عندنا عدد من المقاتلات يكتبن القصائد، ونقيم لهن الأمسيات الأدبية، ولدينا مشروع لطباعة قصائد المقاتلات باللغات الكردية والعربية والسريانية، وهي اللغات الأساسية لمكونات المنطقة.

في الممرات بين مكان إقامة المقاتلات ثمة لوحات فنية جميلة ورسومات بأقلام الرصاص وصور فوتوغرافية لَهُنَّ وَهُنَّ في الجبهات. القاسم المشترك بين كل الصور، تلك الابتسامات الساحرة التي تكشف عن سعادة المقاتلات بتحرير المدن السورية من تنظيم داعش.

ثمة صورة لمقاتلة كردية تحمل طفلًا صغيرًا في مدينة الرقة، وصورة لمقاتلة كردية تحمل امرأة كبيرة على ظهرها، وصورة لامرأة بدوية تدخن وهي جالسة بين المقاتلات.

في كل غرفة من غرف المقاتلات ثمة كتب، ولم أكن أتخيل أن أجد ديوانًا لنزار قباني. وحين استفسرت قالت المقاتلة جين: كنت طالبة سنة ثانية في جامعة حلب حين اندلعت الأحداث في سوريا، حسب رأيها طبعًا، في أوقات الإجازة والاستراحة حتى خلال المعارك مع أعداء الحياة ثمة كتاب معي في حقيبتي الصغيرة، وهناك دائمًا قلم ودفتر لتدوين يومياتي وكتابة قصائد نثرية وخواطر تجول في مخيلتي، نحن نقاتل من أجل كرامة شعبنا السوري ومن أجل الحياة، والشعر قوة ورغبة في التمسك بالحياة والأمل، خلال معركة تحرير الرقة كنت أحمل معي ديوان محمود درويش أثر الفراشة، وكنت أقرأ القصائد للمقاتلات، كان محمود درويش معنا بروحه، ويقاتل



معنا من أجل الأمل والحياة والحرية، وهو الذي أمضى حياته من أجل أحلام الناس وآمالهم في فلسطين.

الجمال والسلاح

في الصور التي تتناقلها الفضائيات ووكالات الأنباء للمقاتلات الكرديات ثمة جَمال ساحر، حتى خلال المعارك الشرسة مع جحافل البرابرة كما تقول مقاتلة كردية: معركتنا من أجل سوريا جميلة نظيفة من الظلاميين وأعداء الحياة والإنسان، في كل المناطق التي حررناها حتى الأطفال كانوا سعداء وكانوا يركضون نحونا، دعك من سعادة النساء والبيوت والأشجار، معركتنا من أجل حياة حرة وكريمة لشعبنا السوري بمختلف مكوناته وطوائفه... وطن للجميع، لا أقليات ولا أكثريات، بل وطن نتساوى فيه جميعًا، لنا نفس الحقوق وعلينا نفس الواجبات مع احترام الخصوصيات الدينية والثقافية والقومية لكل المكونات، في هذه المعركة سلاحنا الجمال بالإضافة إلى بنادقنا.

حين انتهت المقاتلة هيفي من كلامها اتجهت إلى صديقة قريبة كانت تكوي ثيابها وطلبت منها أن تساعدها،



تأخذ التدريبات الجِسمانية والتمارين الرياضية القاسية قسمًا كبيرًا من عملية تأهيل المقاتلات، ولكن في أوقات الاستراحة، وخصوصًا خلال أيام الهدوء، تجد المقاتلات وقتًا للقراءة والكتابة وممارسةِ هوايات مثل الرسم والكتابة والعزف والغناء والرقص التراثي الكردي والعربي والسرياني

حين تنتهي، على نقل الكتب إلى غرفة المكتبة الجديدة المجهزة بعدد من كمبيوترات آبل الحديثة جدًّا وعدد كبير من الكتب الثقافية والفكرية والأدبية وجدت بينها: دواوين لمحمود درويش ونزار قباني وشيركو بيكه س، وكتبًا أخرى بالكردية باللهجتين الكرمانجية والسورانية، وبعض الكتب بالسريانية.

- ثمة حلقات قراءة كل أسبوع، تضيف المقاتلة هيفي، تقرأ مجموعة من المقاتلات كتابًا ونتحاور ونتناقش حوله.. ولا تقتصر الحلقات حول الكتب السياسية، بل هناك كتب أدبية وفكرية، وحوارات ونقاشات حول قضايا مثل حقوق الإنسان وحقوق المرأة والطفل... كل ذلك يساعد المقاتلات في الحياة وفي المعارك أيضًا.
- اهتمام المقاتلات بالمظهر الخارجي والجمال ليس للتسويق الإعلامي، كما يقول بعض، بل جزء من فلسفة الحياة لدى المقاتلات، من يقاتل من أجل الجمال لا بد أن يكون جميلًا من الداخل والخارج، هذا ما قالته المقاتلة التي تراقب حركة السيارات والناس قرب مقر المقاتلات.

وحين تسير مقاتلة كردية في شوارع القامشلي لا يمكن تصور سعادة الناس وهم يصافحونها ويأخذون لقطات «السيلفي» معها ويتباهون بمقاتلاتهم الكرديات.

صور المقاتلات في شوارع المدن والقرى الكردية تؤكد أن تضحيات هذه القوات لن تذهب هدرًا، بل وضعت الأساس لسوريا جديدة من دون إقصاء أو حرمان لأي مكوِّن سوري. سوريا جديدة تكون لكل السوريين، كما قالت مقاتلة كردية كانت تمشط شعر رفيقتها التي كانت ستذهب مع عدد من المقاتلات إلى جبهات الحرب في أطراف دير الزور.

في وصف الصمت ومديحه

لقد اختفى طغيان الوجود البشري، والآن نفسي فقط ستجعلني أعاني

آلان كوربن كاتب ومؤرخ فرنسي
ترجمة: عبدالله بن محمد مترجم تونسي

في بعض الأماكن يكون للصمت حضور خفي بالكامل، يُسمع بسهولة، ويمكن أن يظهر كصوت حلو، ناعم، متدفّق ومجهول؛ أماكن تنطبق عليها نصيحة الشاعر فاليري: «استمع إلى هذا الصوت الدقيق المتدفّق، الصمت. استمع إلى ما تسمعه أذناك عندما لا تسمع أي شيء آخر»؛ هذا الضجيج «يسدل رداءه على كل شيء، هذه الرمال من الصمت... لا شيء الآن. هذا اللاشيء ثقيل في الأذنين». للصمت وجود في الفضاء. إنه «غير مرئي»، كما يقول الكاتب السويسري ماكس بيكار، «ومع ذلك فإن لوجوده مكانة. يمتد إلى أبعد المسافات، ورغم ذلك نحسّه قريبًا لدرجة أنه يمكن أن نشعر بوجوده شعورًا ملموسًا كما نشعر بأجسامنا». ليست الآراء والأفكار فقط هي التي تتأثر؛ بل السلوكات والقرارات تخضع أيضًا لتأثيره القوي.

من بين الأماكن التي يشعرنا فيها الصمت بوجوده، المنزل، بغرفه، ورواقه وغرف نومه، وجميع الأشياء التي تكوّنه، وكذلك بعض المباني الخاصة، مثل: الكنائس والمكتبات والقلاع والسجون. سأبدأ بعرض أمثلة لما قيل عن هذه الأماكن في القرنين التاسع عشر والعشرين، في حقبة شهدت مناقشة صمت الأماكن الحميمة. كان الصمت مكوّنًا أساسيًّا لعمل الروائي البلجيكي جورج رودنباخ، على سبيل المثال، ذلك المتعلّق بالمساكن الأرستقراطية في بروج. على طول القنوات، في هذه المدينة المحتضرة، يرمي صمت هذه البيوت الخامدة بثقله؛ وكان هوغو فيان، الشخصية الرئيسية في الرواية، وهو يسير في الشوارع المهجورة، «رفيقًا للصمت والحزن الذي يملأ بروجه الكئيبة». هنا، يقول رودنباخ: إن الصمت كائن حي، حقيقي، مستبدّ، مشاكس لكل شيء يزعجه. في هذه المدينة، كل الصدمات الصوتية، تكون مدنّسة، خشنة وفضيعة.

والصمت أمر أساسي لرواية الكاتب الفرنسي جوليان جراك «الشاطئ المقابل». الصمت يسود القصرَ، منزل فانيسا القديم، في جميع أنحاء مدينة ماريما وفي العاصمة أورسينا، في الواقع إنه في كل مكان حيث يمكن أن نشعر بالانحطاط. داخل المنازل، تخترق أنواعٌ مختلفةٌ من الصمت الغرفَ والقاعاتِ وغرفَ النوم والكتبَ. هذا الصمت، الموضوع الرئيسي لأفضل عمل للروائي الفرنسي فيركور بعنوان: «صمت البحر»، ينزل ثقيلًا في الغرفة بالطابق الأرضي حيث كان العم وابنة أخته ينتظران قدوم الضابط الألماني. تتكشف الأحداث والصمت لا يفارق. كان صمتًا فرنسيًّا كافح الضابط الألماني من أجل التغلب عليه في «أكثر من مئة ليلة شتاء». ومن أجل ذلك، قبِلَ بالصمت الذي لا يمكن التغاضي عنه: «فلْيَغْزُ الغرفة بأكملها، كغازٍ كثيف وخانق، يشبع كل زاوية من زواياها». بدا كأنه هو فقط من بين الشخصيات الرئيسية الثلاث، من شعر بالراحة أكثر. عند عودته، بعد سنوات، وبعد معاناته صدماتٍ مختلفةً، وبعد أن فهم المقاومة التي أبدتها فرنسا، يوافق فيرنر فون إيبرينك الآن على «التعنّت السليم» للصمت الذي «يسود مرة أخرى»، لكنه أصبح الآن أكثر ضراوةً وسمكًا». تحوّل ما كان في ١٩٤١م صمتًا للكرامة إلى صمت للمقاومة.

«كل غرفة نوم»، يكتب كلاوديل، عبارة عن «سرّ كبير». في الواقع، غرف النوم تشكّل مساحة خاصة من

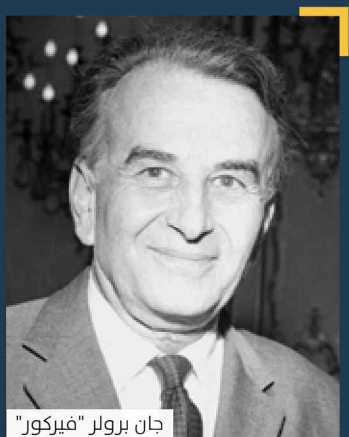
للصمت وجود في الفضاء. إنه «غير مرئي»، «ومع ذلك فإن لوجوده مكانة. يمتد إلى أبعد المسافات، ورغم ذلك نحسُّه قريبًا لدرجة أنه يمكن أن نشعر بوجوده شعورًا ملموسًا كما نشعر بأجسامنا»

الصمت بامتياز. هو أمر ضروري. شهد القرن التاسع عشر، ملاحظة المؤرخة الفرنسية ميشيل بيروت، تنامي الرغبة في غرفة نوم خاصة، ومساحة شخصية، وقوقعة، ومكان للسرية والتكتم. هذه الرغبة هي حقيقة تاريخية. كشف بودلير عن بهجته عندما وجد نفسه أخيرًا، ذات مساء، وحيدًا في ملجأ غرفة نومه. هناك، كتب، مستشهدًا بالأديب الفرنسي جان دي لابروبير، هرب من «الويل العظيم لعدم القدرة على أن يكون وحيدًا»، على النقيض من أولئك الذين تاهوا في الحشد، «ربما هم خائفون لأنهم لا يستطيعون تحمل أنفسهم». و«أخيرًا أصبح بمفرده! الآن لا يزال من الممكن سماع أصوات بعض العربات العالقة والمنهكة. لساعات قليلة، سنمتلك الصمت، إن لم تكن الراحة. أخيرًا! لقد اختفى طغيان الوجود البشري، والآن نفسي فقط ستجعلني أعاني». منزعج من الجميع ومنزعج من نفسي، أتوقُ إلى تخليص نفسي وتعزيز فخري قليلًا في الصمت ووحدة الليل».

يعزو الروائي الفرنسي جورج هوسمان رغبة مماثلة إلى شخصيات عدة في رواياته. تحيط شخصية Jean Des Esseintes نفسها بخَدمٍ صامتينَ تقريبًا، كبارٍ في السنِّ، أثقلتهم سنواتٌ من الصمت. يدبّر غرفة نوم صامتة لنفسه: سجادة وسقف مبطن، وأبواب مصقولة جيدًا تضمن أنه لن يسمع أبدًا خطى الخدم. كان يحلم «بنوع من الخطابة»، «خلية رهبانية» زائفة، مكان «للانزواء والتفكير»، على الرغم من أنه في النهاية قد وجد الصمت عبئًا ثقيلًا. قام مارسيل بروست بتغليف جدران غرفة نومه بالفلين، وقدّم رشوة للعمال ليتغاضوا عن المهام التي أوكلت إليهم في الشقة فوقه. وأعرب كافكا عن رغبته في الحصول على غرفة في فندق تسمح له بعزل نفسه، وعدم التكلم في أي شيء، والتمتع بالصمت والكتابة في الليل. وحلّل كُتّاب آخرون بمزيد من التفاصيل جذورَ هذه الرغبة الواسعة

في الصمت في غرفة خاصة. وغالبًا ما ترتبط أهميتها بالعواطف التي تثيرها الأصوات الباهتة والمألوفة الصادرة عن أفراد العائلة. وأشاد الشاعر الأميركي والت ويتمان «بالأم في المنزل، وهي تضع الأطباق على طاولة العشاء بهدوء». ويصف ريلكه السعادة التي شعر بها في «الغرفة الصامتة في منزل الأجداد من بين الأشياء الأخرى الهادئة في أماكنهم»، وهو يسمع «الدقات الأولى لساعة القرية بعيدًا هناك في الخارج عبر الحديقة الخضراء وأشعة الشمس». هنا، تأتي السعادة من التمازج بين فضاء خاص ومساحة خارجية غير محدّدة.


تشارلز بودلير


جان برولر "فيركور"

أيها الصمت على الدرج

كما وصف ريلكه مختلف أنواع الصمت التي خلقتها الأم في زيارتها لطفلها: أيها الصمت على الدرج، الصمت في الغرفة المجاورة، الصمت في الأعلى تحت السقف. يا أمي: أنتِ، وحدَك تعاملتِ مع كل هذا الصمت، في زمن طفولتي؛ أخذت ذلك على عاتقك وأنت تهمسين: لا تخف بُنيَّ، إنه أنا. من كانت له الشجاعة، في جوف الليل، ليكون ذلك الصمت لشخص خائف، مرعوب. كنت تضيئين المصباح، وهذا الصوت كان صوتك حقًّا. ويحلّل الراوي في رواية «البحث عن الزمن المفقود» بشكل متكرّر طبيعة الصمت المحيط به. وهو يتذوق «المذاق الساحر» للصمت على شرفةLegrandin في مقطع مقتبس كثيرًا، يصف الراوي الجزء الداخلي لغرفة نوم Tante Léonie : كان الهواء في [هذه الغرفة] مشبعًا بالباقة الجميلة من الصمت المغذّي لدرجة أني لم أستطع الدخول... من دون نوع من الاستمتاع الجشع، ولا سيما في الصباح الباكر، بنسماته الباردة، من



عطلة عيد الفصح، حيث أمكنني تذوقه بالكامل؛ لأنني قد وصلت الآن إلى Combray.

وللصمت تهديد خفي داخل المنزل، المملكة الحقيقية للصمت. الحبيب، في انتظار وصول ألبيرتي الصامت، يتفقد الصمت المريع لغرفة النوم. يستمع إلى سكون غرفة نوم والديه. التسلل أمر ضروري لتجنب أي مفاجآت، لمنع أي ضجيج لصرير الأبواب. كان ظهور ألبيرتي لأول مرة في غرفة نوم الراوي وهو مدثّر بصمت الغرفة. كان الشارع نفسه هادئًا مثل «قاع البئر». «كنت أسمع حتى حركة الذبابة»، ويضيف، «ولكن إذا حدث، من قبيل المصادفة، أن وجدتُ أحدًا في غرفة نومي، فإنه لا بد أن يكون نائمًا في ركن من النافذة أو في واحدة من الطيّات العميقة لهذه الستارة»... المعلّقة في واجهة النافذة، بشكل عمودي مستقيم». في هذا «الصمت العميق والكامل» -ينبغي أن نفكّر في هذا التميّز- وفجأة، يفتح الباب بلطف وتظهر ألبيرتي، مرعوبةً ربما لأنها تكون قد تسببت في ضوضاء.

غرفة نوم أخرى يُتخيّل أنها مُشربة بالصمت هي للمرأة الشابة التي تنحني على عملها الذي وصفه فيكتور هوغو بشعور شديد. عمل، ونقاء، وتقوى وهدوء في تعايش في العلّية. في هذا «الملاذ الغامض»، في الوقت الذي «تتقرب فيه إلى الله متعبدة، ببساطة ومن دون خوف، تؤدي هذه الفتاة مهمتها النبيلة والجديرة بالاحترام، كان الصمت الحالم يجلس على بابها». أصوات الرياح، التي «ارتفعت بشكل غامض من العتبات الصامتة» في الشارع، تقول لها: كوني نقية!... كوني هادئة... ابتهجي... كوني حكيمة».

Angelique، بطلة رواية «الحلم» للروائي الفرنسي إيميل زولا، وفي الرواية يتناقض صمت دائم مع صوت أجراس الكاتدرائية المجاورة، ترسم الحلم الهوجولي. الصمت أمر حاسم في واحدة من المشاهد العظيمة للرواية: في المساء، عندما يظهر الحبيب فيليسيان للمرة الأولى، كان الصمت في غرفة النوم «مطلقًا» لدرجة أنه أبرز كل صوت وكشف كل ضوضاء «المنزل المرتعش، المتنهد»، الضوضاء التي تلهم الذعر الليلي.

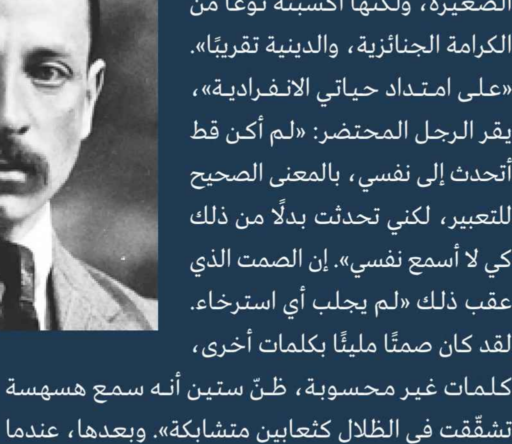
عبقرية العدم

وقام الروائي الفرنسي جول فيرن، في قصة قصيرة كوميدية بعنوان: «خيال الدكتور أوز» بوصف الصمت الكلي الذي ساد مدينة فلمنكية خيالية بالسخافات،

بودلير: لا يزال من الممكن سماع أصوات بعض العربات العالقة والمنهكة. لساعات قليلة، سنمتلك الصمت، إن لم تكن الراحة

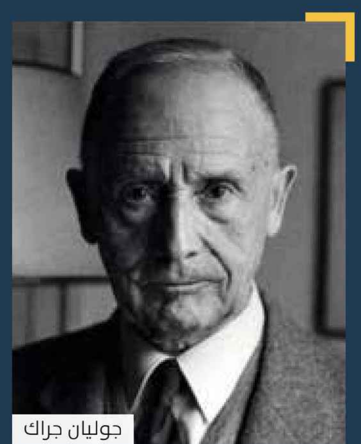
وعمل على تحديد جميع الأصوات التي كانت تُسمع عادة. وهكذا كان مقر إقامة العمدة فان تريكاس عبارة عن قصر «هادئ وصامت»، لم تكن أبوابه تصر قط، ولم تهتز نوافذه قط، ولم تئن طوابقه قط، ولم تهدر مداخنه قط، ولم تصر حوله ديكة الرياح قط، ولم يطقطق أثاثه قط، ولم تقعقع أقفاله قط، ولم يصدر ساكنوه أي ضجيج أكثر من ظلالهم». ويضيف أن الإله «حربوقراط» كان سيختاره، بكل تأكيد، معبدًا للصمت. وكان الروائي الفرنسي جورج بيرنانوس الأكثر هوسًا بصمت غرفة النوم، وكان مدفوعًا لوصفها ونقل تفاصيلها. هذا واضح بشكل خاص في كتابه «السيد أوين». يعكس الصمت العميق لغرفة نوم هذا الرجل شخصيته، وشبهها «بعبقرية العدم» من الفراغ والشر، «ومدرّس العدم»، و«الشاذ الروحي»، والزواحف الوحشية. هنا، يعبّر الصمت عن اليأس. إنه يرافق الموت، يسبقه بعذاب أخير طويل.

أما الشاب ستين، بدخوله غرفة السيد أوين لأول مرة، أصابته الصدمة العجيبة من غرفة النوم الصغيرة، التي تدور برفق على محور غير مرئي. كان يعتقد أنه يشعر بها «تنزلق على جبينه، على صدره وعلى طول راحتيه، وتداعبه مثل الماء». ثم يصبح على بيّنة من همهمة، بكاء بعيد. «لا يمكن للمرء أن يقرّ بأنه خرق الصمت، لكنه ينساب من خلاله، شيئًا فشيئًا كان يسير في طريقه». من ورائه، «بالكاد يشعر بقشعريرة»، لم تتحول بعد إلى ضجيج، ولكنها تسبقه وتنذر بقربه. في وقت لاحق، يتحدث مسيو أويني عن Anthelme، زوج صاحبة الأرض، الذي كان على فراش الموت. تكلم بهدوء، عن قصد، بصوت خافت على الإطلاق، ومع ذلك، بدا [الستين]، وقد تملكه إحساس غامض بالخوف، بأنهم محاطون بالصمت نفسه، صمت يستوعب فقط التسجيلات العالية للصوت ويتخلى عن الوهم بأن يصبح في حد ذاته نوعًا من النقاوة المسموعة. في الحقيقة كان السيد أوين، الذي كان هو نفسه الصمت الذي سمّم العقول وأفسد الغرائز. كان هذا واضحًا عندما





راينر ماريا ريلكه



جوليان جراك

كان على وشك الموت: «لم تفسد أنفاس السيد أوين صمت الغرفة الصغيرة، ولكنها أكسبته نوعًا من الكرامة الجنائزية، والدينية تقريبًا». «على امتداد حياتي الانفرادية»، يقر الرجل المحتضر: «لم أكن قط أتحدث إلى نفسي، بالمعنى الصحيح للتعبير، لكني تحدثت بدلًا من ذلك كي لا أسمع نفسي». إن الصمت الذي عقب ذلك «لم يجلب أي استرخاء. لقد كان صمتًا مليئًا بكلمات أخرى، كلمات غير محسوبة، ظنّ ستين أنه سمع هسهسة تشقّقت في الظلال كثعابين متشابكة». وبعدها، عندما توفي، ضحك السيد أوين بهدوء، في صوت «بالكاد ارتفع فوق الصمت».

سيكون من غير المناسب تمامًا حصر نقاشي في غرفة النوم فقط كملجأ، سجن، خوف، تنافر الصمت والهسيس الغامض للأصوات الصادرة من الخارج. فالتفكير في صمت غرف النوم يجب أن يشمل أثاثها، وكل الأشياء فيها، حتى الأشخاص الذين لديهم صلة خاصة بصمت هذه المساحات.

الخطاب الصامت للأشياء التي تشكّل ديكورًا يسمّى «باللغة الصامتة للروح». «كل كائن»، يكتب ماكس بيكار، لديه صندوق مخفي للواقع مصدره أعمق من الكلمة التي تحدّد الكائن. لا يمكن للإنسان أن يستمتع بهذا الصندوق الخفي للواقع إلا بالصمت. في المرة الأولى التي يرى فيها الإنسان شيئًا ما، يلتزم الصمت من تلقاء نفسه. وبصمته، يصبح في علاقة بالكائن الموجود هناك قبل أن تعطيه أي لغة اسمًا. الصمت هو تكريم الشرف الذي يمنحه للكائن. يقول الشاعر جورج رودنباخ: «الكائن يتكلم»... «يعبر عن طبيعته في خطاب صامت، وخاص لأنه لا يشعر به إلا من يحاوره فقط». في شعره، يشيد رودنباخ بالعديد من الأشياء التي تتحدث بصمت إلى الروح. وهي تشمل «ألواح النوافذ الرقيقة التي تتواطأ دائمًا مع الخارج»، والتي تسترق منها النساء نظراتهن، في أيام الأحد، يحدقن في الفراغ والصمت. وكذلك المرآة، «التوأم الروحي لغرفة النوم»؛ الصناديق القديمة، «التمثال البرونزي المقوّس من الخلف، مفكرًا في ترنيمة صامتة». هنا، تتدلى الأحلام في الهواء مثل البالونات، و«تبقى غرفة النوم صامتة ومناورة». عندما يأتي المساء، فقط الثريا التي تهتز بلطف تصدر «ضوضاء ساخطة في الصمت المطبق». يرى رودنباخ أن غرفة النوم تتكون من «رموز الصمت بأقمشة بلا حراك». هنا، وأكثر من أي مكان آخر، تسود «عذرية الصمت المؤلم».

أشياء تتحدث بصمت للروح

هناك العديد من الأشياء الأخرى التي تتحدث بصمت للروح: مصباح السرير. الصور القديمة «التي نتحدث معها كثيرًا في صمت»، خزّان الأسماك، أو الوعاء الذي يمثل رفضًا للخارج، حيث تفرغ مياهه «عبر قاعه الزجاجي السفلي»؛ ومن بين الجواهر، اللؤلؤة «الموجودة دون وجود». يرى رودنباخ اللون الرمادي لون الصمت الحسّاس، مع اللون الأبيض لريش البجع في قنوات «بروج» وسواد الليل. ويكتب رودنباخ: «إن غرف النوم

... هي حقًّا مثل كبار السن

مخزن الأسرار والحكايات...

المخفية في النوافذ السوداء

المخفية في الجزء الخلفي من المرايا.

وفي الليالي تظهر «مجموعة من الأسرار المخفية».

وإذا كان الديكور هي اللغة الصامتة للروح، فإن الصمت ذاته يفرض على النفس حضورًا دائمًا. وهو ما يمنح كل كائن هالة، تلك «الحدود حين يصبح الكائن غيابًا»، التي تشكّل بعدها «اهتزازًا خفيًّا، خطابًا صامتًا». ولبعض الكائنات علاقة بالصمت، ولا سيما الأطفال. فهم يشعرون بوجوده الأمومي. كتب ماكس بيكار، «الطفل مثل تلّ صغير من الصمت»، حيث «تظهر عليه الكلمة فجأة...

الصمت أكثر من الصوت في كلمات الأطفال». لقد جعل العديد من المخرجين السينمائيّين صمت الأطفال معبرًا. أما فيليب جاريل، فالأطفال يحتضنون الصمت ويجعلون منه وطنًا.

يسكن ماكس بيكار في «الصمت الكثيف» للحيوانات. «لقد حملوا معهم صمتًا نيابة عن الإنسان»، يكتب بيكار، «وهم يقدمون الصمت دائمًا أمام الإنسان». إنهم «صور الصمت». لكن صمت الحيوانات «ثقيل مثل كتلة من الحجارة»؛ هم يحاولون «تمزيقه ولكنه يقيدهم [دائمًا]». ومن بين الحيوانات، تحتضن القطط على وجه الخصوص الصمت الذي يشبهها، وهي الخاصية التي استخدمها المخرجون للحصول على تأثير جيد في أفلامهم.

معابد للصمت

بعض المباني، أيضًا، تشكّل معابدَ للصمت، وإن كانت بطريقة مختلفة عن المنزل وممراته وغرف نومه. وأبرزها الكنائس والأديرة. «بنيت الكاتدرائيات حول... الصمت»، يكتب ماكس بيكار. «صمت كاتدرائية الرومانيسك موجود كجوهر... يبدو كأن الكاتدرائية، بوجودها، كانت تنتج جدران الصمت، ومدن الصمت، ورجال الصمت». ويضيف «الكاتدرائيات، مثل الصمت المرصّع بالحجر... إنها تقف مثل خزّانات صمت ضخمة. إن قائمة أسماء المباني الصامتة طويلة، وسيكون من الصعب تعدادها جميعًا. وهي تشمل السجون، حيث يكون الصمت واجبًا. الكاتب الفرنسي إدموند دي غونكور، الذي تلاحقه ذكرى شقيقه جولز، الذي توفي من فقدان القدرة على الكلام، كرّس الجزء الثاني من روايته «الفتاة إيليسا» لتدمير الشخصية عبر صمت السجن. ويتناول ألبير كامو الموضوع نفسه في الصفحات الأخيرة من روايته «الغريب». يلجأ أوبرمان، بطل رواية سننكور لهذا الاسم، إلى المكتبة الوطنية من أجل التغلب على الملل الذي لا يطاق والذي أصابه في باريس. هناك، يقر البطل، «أشعر بهدوء أكبر بين الأشخاص الصامتين مثلي، أكثر من أن أكون وحدي وسط حشود صاخبة». كان للمكتبة فناء معشوشب هادئ، مع بعض التماثيل، وكان نادرًا ما يغادر، كما يذكر، «دون توقف لمدة بضع دقائق في هذا السياج الهادئ».

وبالعودة إلى رواية جوليان جراك، «الشاطئ المقابل»، وفيها يلعب كل «حد أدنى» من الصمت دوره. يلفّ قلعة الأميرالية، حيث يوجد الراوي، صمتٌ هالك مهجور، و«كان ذلك علامة على عداء متكبر». المبنى غير مضياف من بداية الرواية إلى نهايتها. إن صمت غرفها الصغيرة الفارغة، وممراتها المدفونة كمعارض الألغام في الكثافة الرهيبة للحجر، قد أعطاها «أبعاد الحلم». كان جوهر هذا السكون غرفة الخريطة، التي يعود إليها المؤلف باستمرار. في بداية الرواية، كان صمت الغرفة «رهبانيًّا»؛ في الداخل، في الوقت نفسه، كان الأمر كما لو أن «شيئًا ما قد استيقظ في ظروف غامضة». من الخريطة الرئيسية، التي يتأملها الراوي لساعات طويلة، يتناهى إلى المسامع «حفيف باهت»، يبدو «أنها الغرفة المغلقة وصمتها الكامن». هذا المكان القاسي، الذي صُمِّم في الأساس لمجابهة العدو، الكامن لمدة طويلة، بواسطة رحلة استكشافية على متن السفينةThe Redoubtable، بدا كواحة من الصمت. عاد الراوي، بطل المشروع الطائش، من غزوته إلى هدوء مكتب قائده الغائب. الآن، في «الصمت المكتوم»، يمكن سماع صوت ارتطام البحر، ومن بعيد صوت جهاز «يوقظ ذلك الصمت المعزول مثل طنين النحل». الآن هدوء غرف إمارة البحر تعكس التحدّي الذي أثاره القرار في نفسه.

إن الأماكن والأصوات لا تبرح أذهان الناس؛ حتى سلوكياتنا وخياراتنا تتأثر بتأثيره الخفي. وقد ميّزت هذه الانطباعات الكثير من المؤلفين الذين عادوا إليها باستمرار، وأصبحت استعادات الفضاء تعبيرًا عن حالة داخلية. أما الطبيعة، بدورها، فتثير الحواس وتحفز البحث عن الصمت.

في المرة الأولى التي يرى فيها الإنسان شيئًا ما، يلتزم الصمت من تلقاء نفسه. وبصمته، يصبح في علاقة بالكائن الموجود هناك قبل أن تعطيه أي لغة اسمًا. الصمت هو تكريم الشرف الذي يمنحه للكائن

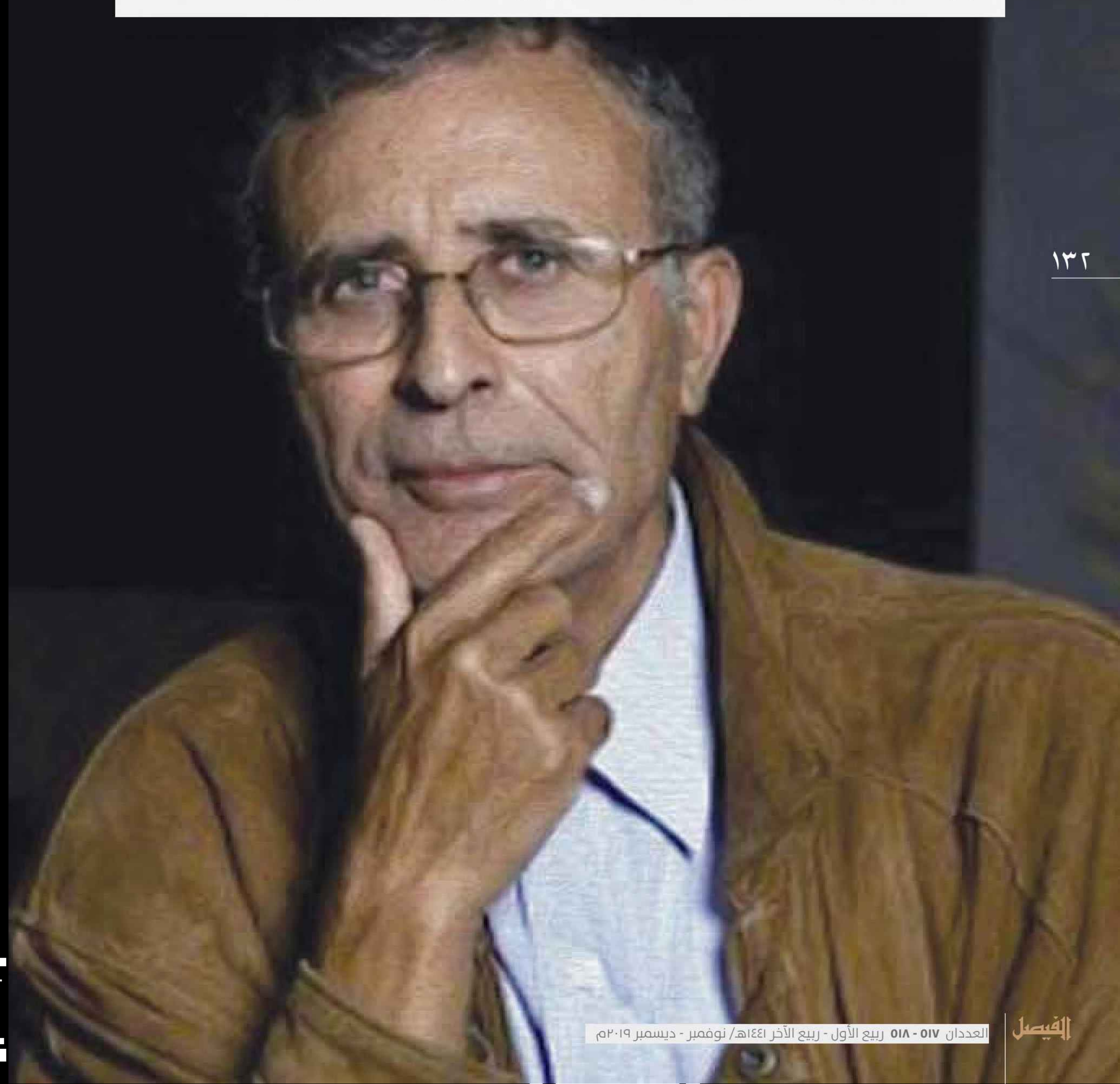
المصدر:
الفصل الأول من كتاب L’histoire du Silence.
Alain Corbin) من مواليد ١٢ يناير ١٩٣٦م في لونلي-لاباي) كاتب ومؤرخ فرنسي، متخصّص في دراسة القرن التاسع عشر في فرنسا وفي التاريخ الدقيق.

باب أعمى على جدار لا مرئي

عبدالكبير الخطيبي في مواجهة أربعة شعراء كبار

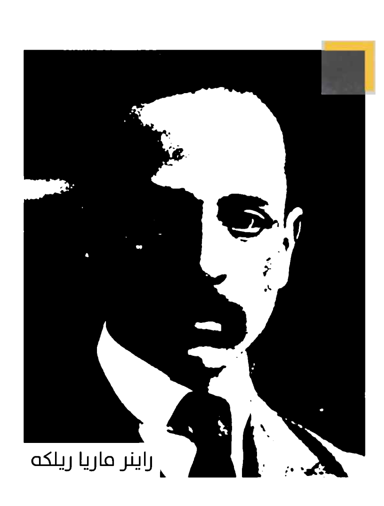
حسونة المصباحي كاتب تونسي

قبل وفاته بثلاثة أعـوام، أصدر الكاتب والمفكر المغربي المرموق عبدالكبير الخطيبي (١٩٣٨- ٢٠٠٩م) عن دار «المنار» بالرباط كتابًا بعنوان: «الرباعي الشعري» خصصه لأربعة من شعراء الغرب الكبار، وهم: الألمانيان غوته وريلكه، والسويديان أكيلوف ولوندكفيست. ويبدو جليًّا أنه اختار هؤلاء لأنهم أظهروا اهتمامًا كبيرًا بالإسلام، وبالثقافة الشرقية.



وفي نصه الذي حمل عنوان: «نذْرُ الصمت»، يستحضر الخطيبي جملة لريلكه (١٨٧٥-١٩٢٦م) فيها يقول: «ليس هناك أشدّ قوة من الصمت. ولو أننا لم نولد في قلب الكلمة لكان من المحتمل ألّا ينقطع». كما يستحضر جملة لبيكت يقول فيها: «الصمت هو لغتنا الأم» ليقول بأن الشاعر يجد نفسه وحيدًا أمام القوة اللامتناهية للصمت، «الضامن والهوّة» لنشيده. ثم يضيف قائلًا: «الشاعر يحسّ أن اللغة التي يتكلمها وُهبت له كما لو أنها ستسلب منه فيما بعد، بسبب ابتزاز أو ثقل الصمت الذي يغذّي في أوقات الحيرة والضياع، حياته الصعبة. إن نذر الصمت -سواء كان مطلقًا أو نسبيًّا- الذي يطالب به، يؤسس لإنسان الوحدة التجربة الفريدة للشاعر ولوجهه الآخر الصموت. وعشاق الصمت يعرفون هذا السر».

أما عبدالكبير الخطيبي، فقد يجد الشاعر في تدفق اللغة نشوة عارمة، ووهمًا بحرية لا حدود لها. لكن تدفق الكلمات قد يتوقف فجأة. لذلك لا أحد يعلم لماذا فضّل شاعر مُلهم مثل رامبو أن يتخلى عن الكلمات ليخلد إلى الصمت المطلق. ومثل الزهاد الكبار، كان ريلكه يطمح إلى تطهير النفس والجسد حتى لو تطلَّب منه ذلك تحمّل عذابات أليمة. فبعد المحنة التي يمر بها في ساعة التطهير، يعود الجسد إلى نفسه في بهجة الصمت. وأما الروح فتحلم أن تكون ملاكًا للحقيقة. وكان ريلكه يعشق الوحدة. إليها يلجأ كلما اقترب المخاض. مخاض ولادة القصيدة؛ لذا لا أحد مثله مجّدَ التحالف بين الصمت والقصيدة. وفي الرسائل التي كان يبعث بها إلى لو أندرياس صالومي، وإلى حبيباته الأخريات، كان يشير دائمًا إلى حلم الشاعر المفتون بالصمت، وبمكان مثاليّ فيه ينعم بسلام لا متناه بعيدًا من صخب البشر وعنفهم وضجيجهم. وهناك يبدأ حوار الشاعر مع نفسه أمام أفق تشع فيها الصور والإشارات والمعاني الخفية. أما ريلكه، فيحتاج الشاعر دائمًا إلى «صمت جديد لا يذكره بأيّ شيء». صمت بديع لا يقطعه صراخ ولا شكوى، يرافق انبثاق الاستعارات المتراكمة في ذاكرة تعوَّدت على التنقل بين الأمكنة والأزمنة. ذاك هو ثمن القصيدة. تلك القصيدة التي تُصَوّبُ إلى ما هو جوهري وأساسي، وإلى الصفاء المطلق لأصوات الكلمات الذي يُجْتَثّ من نشوة اللحظة. ويكتب الخطيبي قائلًا: «الصمت ليس الصمت. هو ينفجر في اتجاهين، تمامًا مثل الحاضر بالنسبة للماضي أو المستقبل. وهو يمضي في الوقت نفسه، وربما على مسافة


راينر ماريا ريلكه

> **في حد ذاتها، تكون قصيدة لوندكفيست تجربة قصوى، وتمرينًا يهيّئنا لنهايتنا، تمرينًا حقيقيًّا لتزهدنا، ولاستكشاف قدراتنا**

متقاربة، باتجاه الحياة والموت. ذاكرته غير مُتَوَقَّعَة. وهو يهمس كما يمكن أن ينفجر. وعندما يُحْدث صخبًا، هو يحدثه إما في الخسّة والدناءة، وإما تدريجيًّا بالهمس والوشوشة. عندئذ تسّاقط أوراق تعلن عن الريح، أو عن النسيم الذي يأتي ليستريح على قمم الأشجار. هكذا تختلج الطبيعة. وعدم إنجازنا يتجذّرُ في أجزاء هذه الأشياء، هناك حيث تترك الطبيعة كلمتنا تتبزعَمُ».

أما ريلكه، فلا يكفي الصمت والوحدة؛ إذ لا بدّ للشاعر من مغامرة، ومن فرار من أشباحه. لذلك هو يفرض على نفسه نظام عمل قاسيًا يحتّم عليه التركيز ليظل شبه أصم وهو جالس بين أشياء العالم. وعندما كان على ضفاف البحر الأدرياتيكي عام ١٩١٢م، سمع ريلكه البيت الأول من قصيدته الشهيرة «مراثي دوينو» :

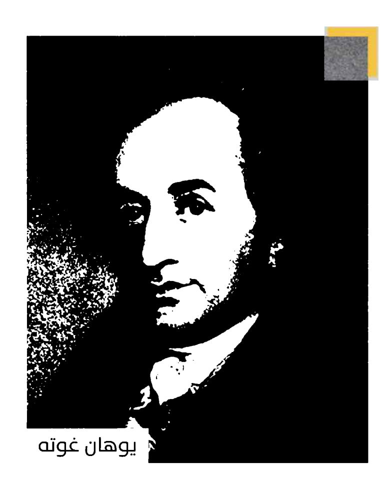
من يسمعني إذن إذا ما أنا صرخت،
بين مراتب الملائكة؟

كل أبواب العالم

وفي ختام نصه عن ريلكه، يكتب الخطيبي قائلًا: «بين كلمة الشاعر والصمت، هناك تغييرات -على خلفية هوة. وكل قصيدة جميلة تولد من التدمير الذي لا يرحم لآثارها. مستندة إلى الصمت، هي موضوعة هناك في هذا الكتاب مثل

باب أعمى على جدار لا مرئي. وإذا ما نحن فتحنا كل أبواب العالم، فأين نكون في الصقع غير المحتمل للمجهول؟».

وفي النص الذي خصصه له، والذي جاء بعنوان «الشاعر مُقَنّعًا»، يلقي الخطيبي الأضواء على عالم غوته (١٧٤٨- ١٨٣٢م) الروحي والشعري من خلال ديوانه الشهير «الديوان الشرقي من خلال الشاعر الغربي»، مشيرًا في البداية إلى أن صاحب «فاوست» كتب هذا الديوان في شيخوخته. ومن خلاله أراد أن يتحاور مع شعراء الشرق الكبار. ويعني ذلك أنه لم يكن يبتغي تقليدهم، وإنما أن يصيغ انطلاقًا من ثقافته، ومن عالمه، ما يمكن أن يقيم جسورًا روحيه بينه وبينهم.


يوهان غوته

وكان غوته قد بلغ في سنة ١٨١٤م الخامسة والستين من عمره. وكان يعيش في عزلة شبه تامة. وكانت حالته النفسيّة يشوبها الاضطراب، والتمزّق، والقلق. فقد هزم نابليون، بطله المفضّل عام ١٨١٣م. فكانت تلك الهزيمة ضربة قاسية له. ورغم أنه كان في قمة المجد والشهرة، فإن نبال الأعداء، والمناوئين كانت تصيبه بين وقت وآخر، مُخلّفة في الروح جراحًا عميقة. ولكي يتجاوز محنته تلك، ويتخلص من القلق النفسيّ الرّهيب الذي كان يعصف بحياته، ويعطّل قدراته الإبداعية، شعر غوته أن أفضل مخرج هو الهروب «إلى عالم خياليّ مثالي» فيه ينعم «بما شاء من الملاذ والأحلام بالقدر الذي تحتمله قواه». ولم يكن هذا العالم غير ذلك الشرق الذي سحره وفتنه وهو يقرأ القرآن، والمعلقات، وشعراء بلاد فارس. وفي تلك السنة نفسها، عاش غوته أحداثًا وثّقت صِلَاته بالشرق. ولعلّ أهم تلك الأحداث هو قراءته ديوان الشاعر الفارسي حافظ الشيرازي. وعن ذلك كتب يقول في مذكراته عام ١٨١٥م: «استطعت أن أحصل في العام الماضي على ترجمة فون همر لديوان حافظ كلّه. وإذا كنت لم أظفر بشيء من قراءتي لما ترجم لهذا الشاعر العظيم من قبلُ من قطع نُشرت في المجلّات هنا وهناك، فإن مجموعة أشعاره قد أثّرت فيّ تأثيرًا عميقًا، وقويًّا حملني على أن أنتج، وأفيض بما أحسّ وأشعر لأني لم أكن قادرًا على مقاومة هذا التأثير القوي على نحو آخر، لقد كان التأثير حيًّا قويًّا، فوضعت الترجمة الألمانيّة بين يدي، وجدتُ نفسي أندفع إلى مشاركته في وجدانه. وإذا بكلّ ما كان كامنًا في نفسي مما يشبه ما يقوله حافظ سواء في موضوعه، أو في معناه يبدو ويظهر، وينبعث بقوة وحرارة حتى إني شعرت شعورًا قويًّا ملحًّا بحاجتي إلى الفرار عن عالم الواقع المليء بالأخطار التي تهدّدني من كلّ النواحي سواء في السرّ، أو علانية؛ لكي أحيا في عالم خيالي مثالي أنعم فيه بما شئت من المتع حسب طاقتي».



بعد قراءته ديوان حافظ الشيرازي، قرّر غوته مغادرة «فايمار» حيث كان يقيم لقضاء مدة الراحة والاستجمام في منطقة «الراين» الجنوبية التي أمضى فيها حقبة من حياته عندما كان طالبًا في جامعة سترازبورغ. وقد بدأت تلك الرحلة في ١٥ يوليو- تموز ١٨١٤م. وخلال توجهه إلى «فيسبادن» حيث سيمضي بضعة أسابيع، كانت أبواق الحرب تختلط بإشاعات السلام. وها هو الشاعر الشيخ يواجه ماضيه، ومرابع طفولته من جديد محاولًا من خلال الذكريات السعيدة نسيان ما كان يثقل نفسه من آلام وأوجاع.

قصة حب عاصفة

وفي شهر أيّار- مايو من السنة التالية (١٨١٥م) عاد غوته من جديد إلى منطقة الراين الجنوبية. وخلال رحلته عاش قصّة حبّ عاصفة ستبدو آثارها جليّة في «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي». فقد نزل غوته ضيفًا على صديقه القديم فيلمير. وهو شخصيّة من شخصيّات فرانكفورت المرموقة. وكان فيلمير قد تزوّج قبل عام فتاة جميلة تدعى ماريان تصغره بخمسة وعشرين عامًا. وكانت ماريان قارئة نهمة. وكانت قد أتت على جميع مؤلفات غوته. لذلك انجذبت إليه، وخفق له قلبها حبًّا من النظرة الأولى. وفي «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» سوف تصبح ماريان «زليخة»، امرأة العزيز التي راودت النبي يوسف عن نفسه. أما غوته فسوف يختار لنفسه اسم حاتم. في القصيدة التي تأتي في خاتمة كتاب «زليخة»، يقول غوته:

بإمكانك أن تتخفّي في ألف شكل/ غير أني أيّتها الحبيبة، سأعرفك على الفور/ قد تخفين محيّاك وراء الأقنعة الساحرة/ لكني أيّتها الحاضرة في كلّ شيء/ سأعرفك على الفور./

في وشوشة القناة الصافية الموج/ سأعرفك على الفور!.

في مستهلّ «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي»، يسمّي غوته رحلته الخياليّة إلى الشرق بـ«الهجرة». وفي القصيدة التي حملت العنوان نفسه، يقول: الشمال، والغرب، والجنوب، كلّ هذا/ يتحطّم ويتناثر/ فلنهاجر إذن إلى الشرق في طهره وصفائه/ كي نستروح جوّ الهداة والمرسلين!/ هناك حيث الحب والشرب والغناء/ سيعيدك ينبوع الخضر شابًّا من جديد،/ إلى هناك حيث الطهر والحقّ والصّفاء/ أودّ أن أقود الأجناس البشريّة فأنفذ بها إلى أعماق/ الماضي السحيق/ حيث كانت تتلقّى من لدن الربّ وحي السماء بلغة الأرض/ دون أن تضني الرأس بالتفكير».

وفي مكان آخر يعبّر غوته عن هذه الهجرة نفسها قائلًا: «دعوني وحدي مقيمًا على سرج جوادي،/ وأقيموا ما شئتم في دياركم/ مضارب خيامكم،/ أما أنا فسأجوب من الأنحاء قاصيها/ على صهوة فرسي/ فرحًا مسرورًا لا يعلو على قلنسوتي/ غير نجوم السّماء!».

ولا ينسى غوته أن يقدّم لقراء «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» في فقرات مكثفة للغاية قائمة الشعراء، وجميعهم من شعراء الفرس الذين تأثر بهم. وتبدأ

> **يرى عبدالكبير الخطيبي أن أكيلوف كان يرغب دائمًا في أن يكتب قصائده التي يحضر فيها الشرق على شكل مسبحة مشرقية... والمسبحة له هي لعبة من ألعاب الجسد. وخاصيتها أنها توقظ الحواس**

هذه القائمة بالفردوسي الذي عاش في القرن الحادي عشر، وتنتهي بعبدالرحمن الجامي الذي عاش في القرن السادس عشر. وهؤلاء الشعراء مختلفون في نزعاتهم، وفي أغراضهم الشعرية والوجوديّة، سوى جلال الدين الرومي الذي يعاب عليه توجّهه التجريدي، ولجوؤه إلى نظريّة «الوحدة الكونيّة»، يجرّ غوته بقية الشعراء إلى عصره محاولًا أن يسبغ عليهم بعض القيم الإنسانية النبيلة السائدة فيه. أما الشاعر الأقرب إلى نفسه فهو بلا شك حافظ الشيرازي؛ لذا هو لا يتردد في أن يعلن أن هذا الأخير هو معلمه، والنموذج الذي يحتذي به. عنه كتب يقول: «من قصائد هذا الشاعر يتدفق سيل من الحياة لا ينقطع، حافل بالاتّزان. وكان راضيًا ببساطة حاله، فرحًا، حكيمًا، يشارك في خيرات هذا العالم، ويلقي بنظرة بعيدة على أسرار الألوهيّة، مُنصرفًا عن أداء الفروض الدينية، وعن ملذّات الحواس في وقت واحد، حتى إن نوع شعره، وإن كان يبدو أنه يعظ، ويعلّم، يحتفظ بحركة شكّيّة دائمًا».

غير أن الشرق ليس هو وحده الحاضر في «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي»، وليس كلّ ما فيه خيالًا. فهناك الشاعر الغربي الذي هو غوته. وهو يعبّر عن ضيقه بمن يسمّيهم «الرّهبان الصغار الذين لا يضعون على رؤوسهم قلنصوات». هناك أيضًا الرجل الذي هو غوته وقد بدأ يشيخ، ويواجه خطر الأمراض. ولكي ينسى ذلك، ويستعيد طاقة الشباب، ها هو يهرب إلى ذكريات الماضي. غير أنها تبدو من دون نفع ولا جدوى: غربت الشمس/ لكنها لا تزال تلمع في المغرب/ بودي أن أعرف كم من الزمان/ سيستمر هذا البريق الذهبي؟».

صدر «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» أول مرة عام ١٨١٩م. غير أن أهم ما تضمّنه من قصائد هي تلك التي كتبها غوته خلال الرحلتين اللتين قام بهما إلى منطقة الراين الجنوبية عامَي ١٨١٤م، و١٨١٥م. وربما يعود ذلك إلى أن

غوته كان خلال الرحلتين في أقصى درجات توهجه الشعري والذّهني. كما أنه كان عاشقًا متيّمًا. بعد «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي»، ظلّت الغنائيّة حاضرة في قصائد الشعراء الألمان. إلّا أن جمال هذا الديوان لم يتجدّد بعد غوته أبدًا...

الدليل إلى جهنم

ومثل غوته، فتن الشاعر السويدي غونار أكيلوف (١٩٠٧- ١٩٦٨م) بالشرق وبشعرائه، وتحديدًا بمحيي الدين بن عربي. انعكس ذلك من خلال الدواوين التي أصدرها مثل: «ديوان حول الأمير»، و«أسطورة فطومة»، و«الدليل إلى جهنم». وكان غونار أكيلوف قد بدأ يهتم بالأدب العربي مبكرًا؛ إذ تعلم البعض من مبادئ اللغة العربية في قسم اللغات الشرقية بجامعة «أوبسالا». بعدها انتقل إلى لندن ليواصل دراسته في المجال نفسه، مجال اللغات الشرقية. وهناك اكتشف محيي الدين بن عربي من خلال ديوان «ترجمان الأشواق» الذي كان قد نقله إلى لغة شكسبير المستشرق البريطاني نيكولسون. ومنذ ذلك الحين، سوف يصبح هذا الديوان، المرجع الأساسي لغونار أكيلوف، وسوف يجد فيه ملامح التيارات الشعرية الطلائعية التي كانت شائعة في عصره مثل الرمزية والسوريالية.

وتحت تأثير «ترجمان الأشواق» تخيّل غونار أكيلوف قصة حب بين شاب يدعى حبيب، وشابة تدعى فطومة. وفي ذلك كتب يقول: حبيب! حبيبي، هل نلتقي عندك أو عندي/ كان ذلك هو صدى صوتها الساحر في الليل،/ نلتقي عندك، كان ذلك صدى جوابه الساحر،/ وتجولا ثانية في خلال الليل، بعيدًا عن المدينة/ بعيدًا عن أطراف المدينة، وتجاوزا الواحات حتى وصلا قلب الليل وبزغ الفجر الأحمر، أمامهما على الطريق/ وأضاع الفجر نفسه في الرحال، في الشمس التي صعدت خارج الليل،/ وأصبح القمر شاحبًا، وألقت الشمس ظلالًا أكثر دكنة/ وحين غربت جاءا إلى مكانهما، في الليل/ واختفت كل الطرقات، وأغفيا بجوار بعضهما البعض/ ودونه كان لا يبين شيء من ظلها ولكن حين غيّرا وضعهما كما يفعل العشاق/ كان شيء ما لا يبين تحت ظله/ وهكذا أصبح الليل نهارًا، والنهار ليلًا».

وفي مقطع آخر من القصيد ذاته، كتب أكيلوف يقول: في أحلامي سمعت صوتًا/ هل تحبّ هذه الزهرة، يا حبيب/ أم ورقة من أوراقها/ عندئذ وقعت في حيرة/ فقد كان هذا السؤال الملغز هو سؤال حياتي/ هل أفضّل الجزء على


غونار أكيلوف

الكل/ أو الكل على الجزء/ لا، إني أريد كليهما/ جزء الكل، والكل/ ولا يكون في هذا الاختيار أي تناقض».

وفي قصائد أخرى تقمص أكيلوف شخصية ديجينيس أكريتاس الذي كان قد وُلد عربيًّا. غير أن الروم قاموا بأسره خلال الحروب الصليبية، فأصبح مسيحيًّا رغمًا عنه. وعندما اكتشف الروم أنه ظل وفيًّا لعروبته، ألقوا به في السجن. وظل هناك إلى أن قضى. غير أن أكيلوف لا يلبث أن يعود إلى محيي الدين بن عربي ليكتب قصيدة عن نظام، وفيها يقول: «الشباب يرقصون ويدقون ساقًا بساق/ والفتيات يغطين وجوههن كل واحدة بنقابها/ كل من الفريقين يعبّر عن رغبته بطريقته/ وهي رغبة متبادلة بينهم/ أما أنت فتبقين خارج مجال الحصول،/ تبقين أنت الواحدة المفردة».

بعد أن أمضى بضع سنوات في لندن، انتقل أكيلوف إلى باريس حيث أقام في فندق متواضع. وكان يقضي جلّ أوقاته في الكتابة، وفي الاستماع إلى سيمفونيات سترافينسكي الذي كان يعشقه. وكانت الكآبة تشتد عليه أحيانًا، حتى إنه فكر أكثر من مرة في الانتحار. ولأنه اكتشف أن التمرد عملية عبثية، مآلها الخيبة والخسران، فإنه ازداد ميلًا إلى العزلة والوحدة. وكانت بلاده السويد، تبدو له من بعيد سوداء قاتمة، كأنها ليل بلا نهاية؛ لذلك كان إحساسه بالغربة شديدًا. وهذا ما تكشفه الأبيات التالية: «أنا غريب في هذه البلاد/ غير أن هذه البلاد ليست غريبة عني/ ليس لي وطن في هذه البلاد/ غير أن هذه البلاد تريد أن تكون لي وطنًا في داخلي!».

ومع اندلاع الحرب الكونية الثانية، بدأ أكيلوف يشعر أن التاريخ معادٍ لآمال الإنسانية، ومطامحها في الحرية،

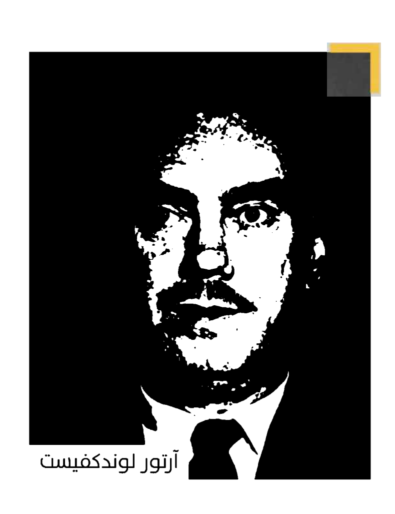
والحب، والعدالة؛ لذا ازداد تشاؤمًا ويأسًا، وأصبح فصل الخريف رمزًا للاحتضار، وللتعفن الشامل. وفي قصيدة بعنوان «مرآة أكتوبر» كتب يقول: «الأعصاب تصرّ بهدوء في الأصيل/ الذي يسيل رماديًّا ولطيفًا عبر النافذة/ والأزهار الحمراء تؤلم قليلًا في الغروب/ والمصباح الكهربائي يغني وحيدًا في الركن/ الصمت يشرب أمطار الخريف الهادئة/ والتي لا تأتي بأي شيء للمحصول الزراعي/ والأيدي المضمومة تتدفأ/ والنظرات الثابتة تتغشى في الجمر./ بالمعجزة التي تلامس المنازل».

ويرى عبدالكبير الخطيبي أن أكيلوف كان يرغب دائمًا في أن يكتب قصائده التي يحضر فيها الشرق على شكل مسبحة مشرقية؛ إذ إن كل قصيدة تبدأ وتنتهي دائمًا بالحركة نفسها. والمسبحة له هي لعبة من ألعاب الجسد. وخاصيتها أنها توقظ الحواس، وتنتظم حباتها تنظيمًا شعريًّا يتكون من تتابع دائري بين الكلمات والاستعارات. وفي الشرق، يتعلم الشاعر لغة الطيور، والملائكة والنساء المتبرجات في ظلال البيوت بعيدًا من أنظار المتطفلين. كما يتعلم كيف ينسج النظرات، والكلمات، والصرخات، والضحكات.

خطورة الحياة وكثافة الأشياء

وفي الليلة الفاصلة بين التاسع والعشرين من شهر فبراير وفاتح مارس ١٩٦٠م، ضرب زلزال عنيف مدينة أغادير المغربية مخلفًا ٥٠٠٠ قتيل. وكان الشاعر السويدي آرتور لوندكفيست (١٩٠٦- ١٩٩١م) موجودًا في المدينة المنكوبة برفقة زوجته الشاعرة ماريا فين. والاثنان نجيا من الكارثة التي من وحيها كتب الشاعر السويدي قصيدة حملت عنوان «أغادير». وعلى هامش ندوة انتظمت في أغادير يومي ١٠ و١١ إبريل ١٩٩٧م بحضور زوجة الشاعر، قدم عبدالكبير الخطيبي قراءة لقصيدة لوندكفيست من خلال مداخلة بعنوان «ما بعد الكارثة». وهو يرى أن الشاعر نجح إلى حد بعيد في بلورة صورة شعرية رائعة لمدينة دمرها الزلزال، مثبتًا بذلك أن الشعر قادر على أن يستكشف خطورة الحياة وكثافة الأشياء، وعلى أن يبتكر مجالات جديدة لكل حدث يتسبب في مأساة إنسانية.

وكان الشاعر لوندكفيست بصدد قراءة كتاب لما ضرب الزلزال أغادير. وكان الوقت شهر رمضان. وفي النصوص القديمة نحن نعاين أن الحيوانات والطيور هي التي تبادر


آرتور لوندكفيست

بالإعلان عن الكوارث الطبيعية. وفي بداية قصيدته، يتحدث الشاعر عن حمامة تطير من بين صفحات الكتاب وهو في حالة من الانزعاج والخوف. ثم فجأة تهتز الأرض، وتتحول المدينة إلى ركام من الأطلال. وتلك اللحظات العصيبة التي تحدث فيها الكارثة تبدو بلا نهاية. ويكتب الشاعر قائلًا:

أسمع نفسي أصرخ/ كم من الوقت سيدوم كل هذا؟/ عشر ثوان؟/ أكثر؟ أقل؟/ أو أنه لا وقت محددًا لذلك- الوقت انقطع/ فاقدًا امتداده المحدد، / ربما تكون هناك كرة سوداء من الزمن مضغوطة/ ومثقلة بقرارات سريعة مثل البرق:/ ذلك أن العالم كان قد انبثق من جديد هادئًا، صامتًا، / والوعي اتحد مرة أخرى بالجسد، وها أنا أجد نفسي حيًّا، / (أو ربما تكون مجرد فكرة في لحظة الموت).

ويشير عبدالكبير الخطيبي إلى أن لوندكفيست حَوّل قصيدته إلى ملحمة شعرية؛ إذ إن الكوارث الطبيعية لا يليق بها غير ذلك. ومُعلقًا على البيت التالي في القصيدة نفسها: «أغادير، كوني متهيئة، تذكري ما ينتظرنا ربما: الدمار الشامل»، يضيف عبدالكبير الخطيبي قائلًا: «ربما هذه لا بد أن تظل راسخة في قوى الصمت، وفي كل ما هو شاسع وغير مُقَدّر، أو إذا ما نحن أردنا، في ما يشير إلى الوعد. وهكذا نتعلم مع الشعراء أن الحياة مهنة، أو هي فن. وكان لوندكفيست يعلم أن كل واحد منا يحمل في ذاته مزدوجه الذي هو مستعد أن يلعب لعبة الناجي من الموت. وهذا المزدوج هو الصورة الحزينة للشاعر الذي يأخذنا باتجاه العالم الآخر، مثل هاملت الذي يعيد على ركح كل مسارح العالم تكشيرته أمام رعب العدم. وفي حد ذاتها، تكون قصيدة لوندكفيست تجربة قصوى، وتمرينًا يهيّئنا لنهايتنا، تمرينًا حقيقيًّا لتزهدنا، ولاستكشاف قدراتنا».

مقاهي اليمن.. سيرة تحكي تحول مجتمع وتبدل طباعه..

من النبذ إلى صورة للتمدن

محمد عبدالوهاب الشيباني كاتب يمني

حين اختلف الشيخ القبلي البارز والمحافظ القوي مع أنشط الكوادر، وأكثرها وعيًا وتأثيرًا داخل الحزب، الذي ينتميان إليه، لم يجد غير وصفه بأنه «بعثي»، ولد مقهى في حين وصف الشيخ نفسه بأنه «بعثي» ابن ناس. وقال لي أحد الأصدقاء: إن والده القاضي والحاكم الشرعي، الذي كان يوصف بالمستنير في الصف الجمهوري جن جنونه حين رأى ولده جالسًا في مقهى، وعَدَّ ذلك تجاوزًا أخلاقيًّا مريعًا، يوجب عليه العقاب والحبس والتقييد في المنزل لأسابيع قبل تدخل عائلي قوي لإطلاقه. يذكر أحد طلاب بعثة الأربعين الشهيرة، التي أرسلها الإمام أحمد إلى لبنان للدراسة أواخر أربعينيات القرن الماضي . في فعل أحدث انقسامًا في بيت الحكم . إن أغلب طلاب البعثة رفضوا تناول الطعام في مطعم، سمّوه مقهاية، خارج سكنهم لعدِّهم ذلك عيبًا. وكانت الخانات والنُّزل الشعبية المنتشرة في طرق المسافرين، بين المدن والقرى المعزولة بين الجبال، توسم بأرذل الأوصاف، بوصفها مقاهي يشرف على إدارتها رجال ونساء ينتمون إلى الطبقة المنبوذة، وصار الوعي الشعبي يختلق قصصه بمخيالات كبتية عجيبة عما يدور فيها، ووجدت تاليًا طريقها بالاستلهام إلى قصاصين رواد أعادوا ترسيم شخصيات المقهويات من المواقع الكبتية ذاتها وإن تخففت من الازدراء.



كان يقول لي والدي، الذي عمل لسنوات طويلة في «مخبازة » بالقرب من المباني القديمة لجامعة صنعاء في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي: إن الكثيرين من سكان المدينة المحافظين كانوا يطلقون على الجامعة اسم (سمسرة وردة)، كنوع من الازدراء للتعليم المختلط، بتشبيه هذه المؤسسة الحديثة بأشهر خانات ومقاهي صنعاء المنبوذة في هذا الوعي. وبمناسبة ذكر (سمسرة وردة) التي لا تزال قائمة في أطراف سوق الجنابي في قلب مدينة صنعاء القديمة أذكر أنها كانت تزيِّن مدخلها بلافتة باسم مقهى (أبو هاشم)، لكن منذ استولى الحوثيون على السلطة اختفت تلك اللافتة وأعاد ملاكها تجديد لافتتها القديمة باسمها التاريخي نفسه (سمسرة وردة)، فأبو هاشم لا يمكن أن يكون مقهويًّا بأي حال من الأحوال!

حين التف آلاف الشبان القادمون من عدن وتعز وإب والحديدة حول ثورة سبتمبر ١٩٦٢م، وصاروا محركًا لقاطرة التحول فيها، لم يجد مناهضوها سوى نعتها بثورة أبناء المقاهي، وحين أطلت برأسها القوى نفسها مع حالة الحرب القائمة، بدأت بتسويق مصطلح تصحيح مسار المجتمع وإعادته لجادَّة الحق، بتخليص السلطة التاريخية من تغول أبناء الشوارع والأسواق. على مدى أجيال وحقب تاريخية طويلة ظل الوعي العنصري والشعبوي ينظر إلى المهن التي يمارسها أبناء المجتمع أساسًا للتموضع الاجتماعي وتراتبيات الطبقات في المجتمع. فصار يُنظر للسيد داخل شجرة النسب الجافة في أعلى السلم الصاعد إلى السماء، متبوعًا بالبيوتات التي تمتهن القضاء والفقه ثم مشايخ القبائل، الذين يسبقون التجار بدرجة واحدة، ومن تموضع الأخيرين هذا سيبدأ الانحدار إلى الأسفل بالفلاحين وبعدهم الحدادين ثم المزاينة (حلاقون وقارعو طبول ودواشن) ويتبعهم نزولًا الجزارون وفي الأسفل تمامًا أصحاب مهنة زراعة الخضر الورقية في البساتين التي تستقي من مخرجات الجوامع في المدينة المكتظة كصنعاء ويسمون بالقشامين.

هذا النبذ والاحتقار للمهن أنتجه في الأصل الوعي البدوي القبلي الاستعلائي العنصري الفارغ، الذي يقسّم المجتمع إلى سادة وعبيد، ووجود القسم الثاني وبكثرته تبعًا لهذا الوعي ليس إلا خدمة لقلة القسم الأول،

> **حين التفّ آلاف الشبان القادمون من عدن وتعز وإب والحديدة حول ثورة سبتمبر ١٩٦٢م، وصاروا محركًا لقاطرة التحول فيها، لم يجد مناهضوها سوى نعتها بثورة أبناء المقاهي**

الذي لا يأكل من كَدِّهِ وشقائه، ويأكل من كَدِّ مَنْ ينبذه ويحتقره. ومع الزمن ترسخت هذه النظرة وتصلبت في وعي المجتمع بشرائحه وطبقاته المضطهدة في الأصل. وحتى تتبدل نظرة المجتمع المغلق والجاهل حيال المقاهي والمطاعم كان لا بد من إحداث اختراق صريح في جدار الوعي الصلب بواسطة إعادة تمثيل المدنية في الوعي الجديد، بوصفها حالة للتعايش خارج ضغوط أوهام الصفاء القبلي والبدوي والعنصري، ولم تكن حينها غير مدينة عدن الحديثة، مؤهلة لقطر الوعي المديني، وبالفعل استطاعت، تسييل وتفكيك ما تصلب وتخلف في وعي القادمين إليها من الجبال العارية والأرياف الفقيرة والقرى الكبيرة المسورة والمعزولة وكانت تسمى تجاوزًا بالمدن.

مقاهي عدن.. كيف عصف الوعي الجديد بالمنبوذ؟

قلة قليلة من كبار السن الذين يعرفون عدن القديمة يتذكرون مقهى «سويد» في قلب كريتر، وهو أقدم المقاهي، وكان يؤدي أيضًا وظائف الخان نفسه؛ إذ كان يقدم للجمَّالة القادمين إلى عدن عبر البُغدة -نفق منحوت في جبل المنصوري المطل شمالًا على المجراد القديم «خور مكسر» وصولًا إلى قلب كريتر- كلَّ مستلزمات الراحة والمبيت لهم ولجمالهم، وكان أقرب لمقاهي ونزل طرف المسافرين ويقدِّم في الغالب القهوة بالطريقة التقليدية.

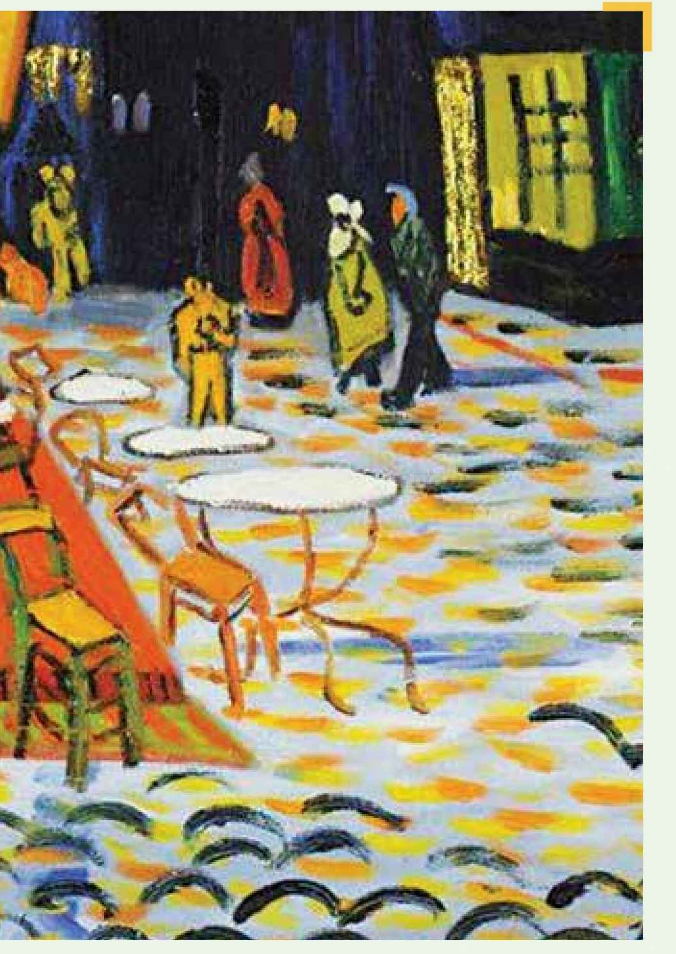
ومع دخول السيارات المحدود جدًّا عبر باب عدن الذي يربط المعلا بكريتر عبر العقبة، بدأت تتمظهر حياة جديدة ترافقت بالنشاط التجاري وتوسعه بعيد الحرب الكونية الثانية، فبدأت تظهر مقاهٍ جديدة بوظائف مختلفة، وأكثرها شهرة كان مقهى «فارع» في شارع مسجد العسقلاني في كريتر، واشتهر عن صاحب المقهى أنه كان يمتلك مزرعة أبقار في منطقة القطيع، فكان المقهى يقدم الشاهي الملبن والحليب والملاي.

وبعيد الاستقلال انتقل هذا المقهى إلى مدينة الحديدة، وكان موقعه الأول في «سوق المطراق» قبل أن ينتقل إلى الشارع الأشهر في المدينة «شارع صنعاء » المكان المهم للتجمعات الثقافية والسياسية في المدينة الساحلية، التي بدأت تثب إلى الحياة العصرية، حين صارت المرفأ والميناء التجاري الأهم لشمال اليمن، على البحر الأحمر.

وفي حقبة وجود مقهى فارع نفسه في عدن كان هناك مقهى لا يقل شهرة عنه وهو مقهى «كُشر»، الذي لا يزال قائمًا في مكانه في الشارع الموازي للأسواق العتيقة في كريتر ويتصل غربًا بالميدان، وكان يمثل هذا المقهى حالة التمدن الجديدة، وقد عرف بأنه مقهى الرياضيين وتحديدًا أعضاء ومنتسبي نادي الشباب الرياضي طيلة حقبة الستينيات والسبعينيات. وسيضيف لحالة التمدن الكثير مقهى « زكو»، الذي تأسس في قلب الميدان أواسط الخمسينيات، فطغت شهرته على جميع المقاهي؛ بسبب تمثيلاته للمقهى المصري بوجود فتوات المدينة الذين عرفوا بالتسمية الشعبية بـ« البتنات» أو الأبطال بالتسمية الهندية، وبقدرتهم على إغلاق الحواري والأسواق إن نشبت عراكاتهم المتخففة من العنف، التي تعرف بـ«المدارجة» التي تشبه كثيرًا ألعاب الجودو المعاصر. وكانت تزدان جدرانه بصور نجوم الفن ونجماته في السينما المصرية والهندية والغربية.

وفي حافة حسين، وهي إحدى حواري عدن العتيقة المشهورة، تأسس مقهى «عبدان» في الشارع المؤدي لمنطقة الطويلة، حيث كان ملتقى مهمًّا لنخب الحافة ذات الخصوصية الثقافية والمهنية، وغير بعيد منه جنوبًا تأسس مقهى أمين عثمان، الذي أخذ شهرته من كون زوجة صاحب المقهى استطاعت إسقاطه من قوائم التأميم أوائل السبعينيات، ومن ثم قيامها بإدارته كأول امرأة تقوم بذلك بعد مرض زوجها. وغير هذه المقاهي يبرز أيضًا في « كريتر» مقهى «سكران» كأحد أبرز عناوين المقاهي في المدينة القديمة، ويقع في شارع الشيخ عبدالله بالقرب من مركز كريتر، وهو أحد أقدم المقاهي في عدن؛ إذ تأسس حسب بعض الروايات عام ١٩١٠م، وقبل أن يستقر في مكانه القائم أواسط السبعينيات تنقل بين ثلاثة مواقع. وغير بعيد من مقهى السكران وتحديدًا في شارع السبيل كان هناك مقهى معروف وهو مقهى «سيلان»، ولا يقل شهرة عن المقاهي الأخرى.

في منطقة المعلا مقاهٍ عديدة، غير أن مقهى « الصومال» هو أكثرها شهرة، ويقع في الشارع الموازي للشارع الرئيس من جهة الجنوب، وبالقرب من مسجد الصومال، ويأتي إليه زبائنه من أنحاء المدينة، واشتهر بالعراكات الدائمة التي تنشب في محيطه. ولم يبرز في منطقة التواهي غير مقهى واحد هو مقهى الدبعي بالقرب من سوقها غير أن هذا المقهى انطفأ تقريبًا. في مدينة «الشيخ عثمان» لم يزل صامدًا ومنذ عقود «مقهى الشجرة» الذي يعد أحد العناوين البارزة للمدينة، وأخذ تسميته من وجود شجرة حراجية في قلبه يستظل بها رواده، الذين كانوا نجوم الأدب والفن والرياضة، ويقطنون الأحياء القريبة منه، وكانت الجلسات فيه



تتحول إلى منتديات مصغرة لمناقشة قضايا ذات صلة باهتماماتهم. وكان من أبرز رواده الفنانان محمد سعد عبدالله، ومحمد مرشد ناجي، والشاعران محمد سعيد جرادة وإدريس أحمد حنبلة.

تعز الجديدة جلست على طاولات مقهى الإبي

في الذاكرة الثقافية والسياسية ليس في تعز ما هو أشهر من مقهى «الإبي»، الذي تأسس في عام ١٩٥٥م أسفل المدرسة «الأحمدية» بالقرب من باب المدينة الكبير، وعرف الشارع منذ عام ١٩٦٢م بشارع ٢٦ سبتمبر، وصارت المدرسة تعرف بـ«الثورة».

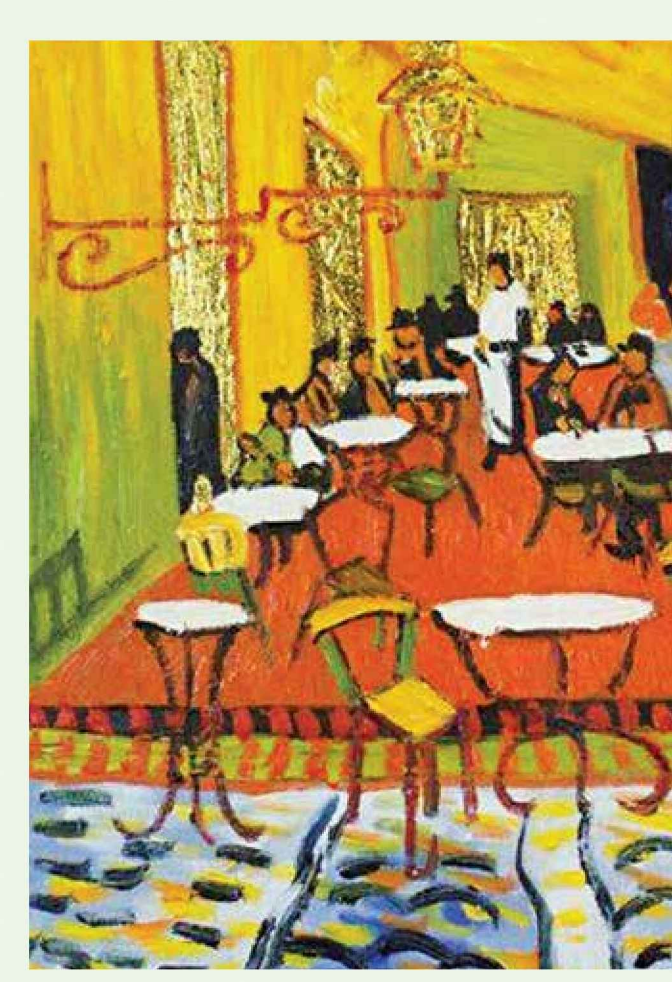
شهرة المقهى أن صاحبه عبدالله الإبي لعب أدوارًا أساسية في التخفيف عن طلاب المدرسة الذين حاصرهم عساكر الإمام داخل مدرستهم، بعد خروجهم بمظاهرات تشيد بالزعيم عبدالناصر في خريف ١٩٦١م، حين كان حلقة بينهم وبين أسرهم وأحرار المدينة. لم يكن البوفيه لطلاب المدرسة الأحمدية مجرد مكان للاستراحة من الحصص الدراسية أو الحلقات العلمية وتناول المشروبات والمأكولات فقط، بل كانت الراديو هو العامل الأكثر جذبًا للطلاب، فلم يكن المكان مجرد بوفيه أو مقهى فقط، بل كان أشبه بنافذة يطل من خلالها الطلاب على العالم، كما يقول مالكه لمحاوريه.

وبعد سبتمبر ١٩٦٢م صار المقهى عنوانًا لنخب المدينة من أدباء ومثقفين وسياسيين حزبيين؛ إذ كانوا يجلسون بالساعات على كراسيه البدائية يناقشون أحوال البلاد وهي تثب نحو الضوء بعد قرون من العزلة والظلام، ولم تكن هذه النقاشات تخلو من الحدة والاختلاف.

صنعاء... الكافيهات ليست بروائح الحوائج

ظل مقهى «ميدان التحرير» لسنوات طوال عنوانًا صريحًا لصنعاء الجديدة التي نشأت خارج أسوار صنعاء القديمة مع سنوات الجمهورية الأولى، إلى قبل إزالته أوائل ثمانينيات القرن الماضي، بمبرر إعادة تأهيل المتنزه وتشجيره، كان حينها أهم ملتقى لنخب المدينة الثقافية والسياسية والعسكرية وشهد حوادث اغتيالات لرموز عسكرية، ومنه اقتيد للمعتقلات عشرات السياسيين، ومرّ فيه أهم ظرفاء اليمن.

وبعد إزالته تحول الرواد إلى مقاهي شارع المطاعم الكائن خلف مباني الاتصالات في الميدان نفسه، ومع مرور الوقت تأسس هناك مقهى الشاهي العدني الذي صار في العشرية الأخيرة يعرف بمقهى «مدهش عبادل»، حيث يجد بعض المثقفين فيه وفي محيطه من المطاعم الشعبية متنفسًا مختلفًا، ويجد زائرو المكان كل اليمن محتشدة في الشارع الضيق. في أحياء صنعاء الحديثة تنتشر عشرات الكافيهات التي يرتادها الشبان من الجنسين، وتقدم خدماتها من الإنترنت وأنواع القهوة والمشروبات الجديدة، في أجواء هادئة، لكنها تظل عُلب باردة، ليس فيها من روح الشارع البسيط وضجيجه شيء، والروائح المعطرة التي تجوس في أجوائها لا تساوي شيئًا من روائح أوراق الشاهي المغلية والجوز والهيل المطحون، التي تنبعث من برادات طبخ الشاهي التقليدية في الشارع المزدحم.





تركي الحمد
كاتب سعودي

هوامش على دفتر التراث

في تغريدة لي في «تويتر» قلت: «الباحث عن الحقيقة في كتب التراث، كالباحث عن إبرة في كومة من القش»، وما هذا المقال إلا توسع في تلك التغريدة واستجلاء لها. ولكن قبل الاستطراد، يجب أن نحدد ما هي «الحقيقة» المتحدَّث عنها هنا. فوفقًا لأبي حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١م)، فإن الباحثين عن الحقيقة لا يتعدون هذه الفئات الأربع: المتكلمون، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية، والحق (الحقيقة) لا يعدو أن يكون من نصيب إحدى هذه الفئات.

بطبيعة الحال فإن الغزالي لم يذكر الحقيقة العلمية، القائمة على العقل والتجريب؛ إذ إن هذه الحقيقة لا وجود ولا اعتراف كامل بها في تراثنا الفكري ولدى المشتغلين فيه، اللهم إلا لدى فئة قليلة كانت توصف بالكفر، أو الزندقة على أقل تقدير، مثل ابن سينا والرازي وغيرهما. أن لا تهتم الثقافة التراثية التقليدية بالحقيقة العلمية كثيرًا، أمر لا يضيرها، فلكل ثقافة أو حضارة مفهوم مركزي محوري يحدد مجال البحث فيها واتجاهاته، وطبيعة «الحقيقة» في هذه الثقافة أو الحضارة، والمفهوم المركزي في ثقافتنا التقليدية والتراثية هو العلاقة بين الإنسان والله، وحول هذا المحور تدور الثقافة، أما المفهوم المركزي للثقافة المعاصرة فهو العلاقة بين الإنسان والطبيعة، والإنسان والإنسان، وفي ذلك يقول زكي نجيب محمود، في كتابه «تجديد الفكر العربي» (دار الشروق، القاهرة وبيروت، ١٩٧٨م): «إن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته؛ لأنه يدور أساسًا على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان» (١١٠). ويستطرد زكي نجيب محمود بالقول في الكتاب نفسه: «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين...» (١٨٩).

ولكنني أعلق على ما يقوله فيلسوفنا الكبير بالقول: إنه حتى في هذه، أي أننا أحرار في الاختيار بين التراث والمعاصرة، فإننا في الحقيقة لسنا أحرارًا، والأصح أن نقول: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما هو الاندثار إذا كان التراث وفكره وثقافته هو الاختيار، كما حدث لأمم ومجتمعات درست وأصبحت أثرًا بعد عين، حين تشبثت بتراثها وفكره، في وجه أعاصير التغير والتحول.

وبنظرة فاحصة، أو نحاول أن تكون فاحصة، إلى تراثنا وفكره وأمهات كتبه، سواء في التاريخ أو الفقه، الذي نفتخر بغناه وثرائه، أو حتى الأدب، نجد أنه في مجمله مجرد جمع ولصق وشروحات مستفيضة لقول هنا أو مقولة هناك قابعة في أعماق التاريخ، وفي النهاية نسمع جعجعة ولا نرى طحينًا. وإذا خرجنا من هذا السياق، سياق اللت والعجن وشروحات النص، وشروحات الشروحات، لا نجد حقيقة، إلا ما ندر من شاردة هنا أو واردة هناك، إلا أساطير، أو حقائق مدعاة لا تمت إلى الحقيقة العلمية بأي وشيجة أو صلة، أو قداسة مزعومة لا علاقة لها بأي قدسية أو تنزيه.

خذ مثلًا أمهات كتب في تراثنا، وهي تلك التي تعتبر نصوصًا يستفاض بها في الشروحات والهوامش، مثل «تاريخ الرسل والملوك» للطبري، أو «البداية والنهاية»

لابن كثير، أو «الكامل في التاريخ» لابن الأثير، أو «الطبقات الكبرى» لابن سعد، أو «أنساب الأشراف» للبلاذري، أو «سير أعلام النبلاء» للذهبي، وغيرها كثير، هذا غير شروحاتها وهوامش الشروحات التي شكلت تراثنا لمئات السنين، تجد أنها في النهاية لا تعدو أن تكون لتًّا وعجنًا وتكرارًا فيما لا طائل من ورائه، أو فرض قداسة على أشخاص وحوادث من حوادث الدنيا لا علاقة لها بما هو ما ورائي، أو أساطير وخرافات قدمت على أنها حقائق لا غبار عليها، وغيبيات لا يدرى من أين جاد بها من سطرت أقلامهم تلك الكتب.

كان من الممكن أن يبدأ نقد التاريخ في ديارنا انطلاقًا من مقدمة ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦)، لكتابه الموسوعي في التاريخ، التي قال فيها بضرورة الاعتماد على مقاربة أخرى للتاريخ، مقاربة ناقدة، تقوم على أساس الملاحظة العلمية بما يجري في عالم الواقع، وليس ذلك العالم الافتراضي المليء بالأسطرة والمبالغة وعنعنة الرجال والمبلغين، الذين تتحكم فيهم الأهواء والميول، فلا يعودون قادرين على التمييز بين ما هو حقيقي، وبين ما هو مجرد خيال أو مبالغة تأباها نواميس الطبيعة، والقوانين التي تسير المجتمعات، لا فرق بين مجتمع وآخر في هذا المجال. نحن اليوم فخورون بابن خلدون بصفته مؤسس علم الاجتماع الحديث، سابقًا بذلك أوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٨م) بأربعة قرون تقريبًا. قد يكون ذلك صحيحًا، ولكن مقدمة ابن خلدون لم تجد لها قبولًا في وقتها لهيمنة ثقافة الغيبيات والأسطورة من ناحية، ولمصادمتها «البارادايم» المعتمد لدى الباحثين والمؤرخين في ذلك الوقت، وغاب ابن خلدون ومقدمته عن ثقافتنا، حتى اكتَشف أهميةَ طرحِه علماءُ الغربِ في العصر الحديث.

ولكن، ورغم اقتناعنا بما جاء في «المقدمة»، بل رغم أننا نعيش في ظل الحضارة المعاصرة، ونستورد منتجاتها، فإن العقل الجمعي والثقافة المهيمنة ما زالت تراثية الجذور، تقليدية المحتوى. فأي سلوك أو فكرة لا بد لها من سند تراثي يبررها ويشرعنها، وإلا فهي أمر مرفوض، رغم أن الإبداع، وهو مهماز الحضارة، تكمن شرعيته وتبريره في ذاته، بل إن الإبداع هو التحرر من أسر التقليد. نقد التراث، وما يحتويه من فكر ليس له علاقة

> **بنظرة فاحصة إلى تراثنا وفكره وأمهات كتبه، سواء في التاريخ أو الفقه، الذي نفتخر بغناه وثرائه، أو حتى الأدب، نجد أنه في مجمله مجرد جمع ولصق وشروحات مستفيضة لقول هنا أو مقولة هناك قابعة في أعماق التاريخ، وفي النهاية نسمع جعجعة ولا نرى طحينًا**

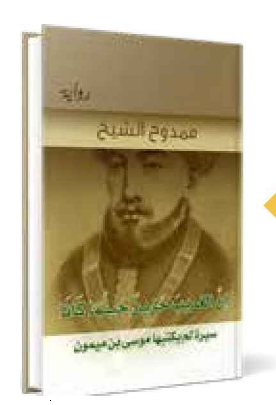
بالعقل الخلاق، هو الخطوة الأولى في عودة المسلم إلى الوعي الحضاري، ذلك الوعي الذي يمكنه من الإسهام في صنع حضارة العصر، بدل أن يكون مستهلكًا لمنتجاتها رافضًا لعقلها، وذلك كما فعلت أوربا حين استهلت يقظتها في القرن الخامس عشر، بنقد الثقافة المدرسية الكنسية القروسطية التي جعلتها راكدة ركود المياه الآسنة لأكثر من ألف من السنين، وصدق فيلسوفنا الرائد زكي نجيب محمود حين قال: «لقد كان العامل الأول في النهضة الأوربية هو تحول الناس من حالة الاكتفاء بما كتب الأقدمون، إلى كتاب الطبيعة المفتوح لكل من أراد أن يقرأ علمًا جديدًا...» (ص ٥٣،٥٤). وهذه في الحقيقة زبدة الموضوع.

يرى بعض أن النهضة إنما تكمن في التراث والتقليد، والعودة إلى نجاحات الماضي بصفتها نماذج لنجاحات المستقبل، وأنه لن يصلح حال الأمة إلا بما صلح به أولها، وهذا قول مردود عليه حقيقة، إذ إن لكل جماعة من الناس بيئتها الاجتماعية التي تحدد مجالات الفكر والثقافة فيها، وغالبًا ما تكون ملائمة لظروف تلك الجماعة واحتياجاتها في الزمان والمكان. ولكن المكان متغير، والزمان متحول، ومن الخطأ، بل من الخطيئة، أن يجمد ما كان صالحًا لزمان ومكان معينين، ثم فرضه على كل الأزمنة والأمكنة، باسم قداسة مفترضة، أو أصالة مزعومة، بغير ذلك فإن الفناء هو المآل، فالنهر العريض لا يغير مجراه خضوعًا لرغبات ذاتية، فإما أن تتكيف مع مسار النهر، وإلا فإن التيار جارفك في النهاية.

الكتاب: سيرة لم يكتبها موسى بن ميمون

المؤلف: ممدوح الشيخ

الناشر: مكتبات مصر



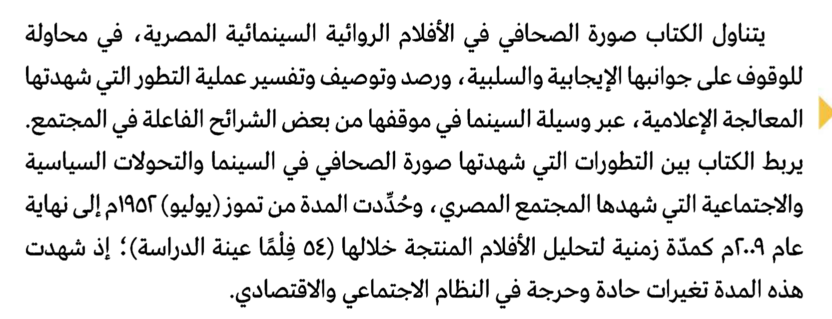
تتبنى الرواية رؤية لا تعيد إنتاج «الصورة النمطية للشخصية اليهودية» الشائعة في ثقافات عديدة في الشرق والغرب، وتعيد الاعتبار -ربما للمرة الأولى- لمعاناة اليهود في دول عديدة خلال الحقبة الزمنية التي تدور فيها أحداثها، ومن بينها أحداث تاريخية شديدة الأهمية كصعود الموحدين والحروب الصليبية. هذه السيرة الروائية للفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤م)، الذي يعد أشهر فلاسفة اليهود في العصور الوسطى وعاش في الأندلس والمغرب وفلسطين ومصر، وترك بعضًا من أهم المؤلفات في التراث اليهودي كله، أشهرها دلالة الحائرين.

الكتاب: صورة الصحفي في السينما

المؤلفة: سارة عبدالعزيز كامل

الناشر: العربي للنشر والتوزيع





يتناول الكتاب صورة الصحافي في الأفلام الروائية السينمائية المصرية، في محاولة للوقوف على جوانبها الإيجابية والسلبية، ورصد وتوصيف وتفسير عملية التطور التي شهدتها المعالجة الإعلامية، عبر وسيلة السينما في موقفها من بعض الشرائح الفاعلة في المجتمع. يربط الكتاب بين التطورات التي شهدتها صورة الصحافي في السينما والتحولات السياسية والاجتماعية التي شهدها المجتمع المصري، وحُدِّدت المدة من تموز (يوليو) ١٩٥٢م إلى نهاية عام ٢٠٠٩م كمدّة زمنية لتحليل الأفلام المنتجة خلالها (٥٤ فِلْمًا عينة الدراسة)؛ إذ شهدت هذه المدة تغيرات حادة وحرجة في النظام الاجتماعي والاقتصادي.

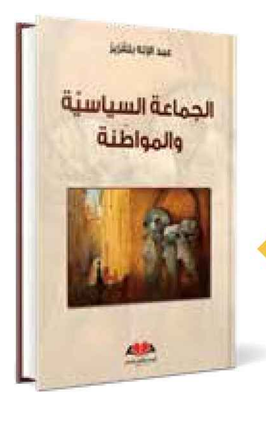
الكتاب: نظام التَّفاهة

المؤلف: آلان دونو المترجمة: مشاعل الهاجري

الناشر: دار سؤال



تكمن أطروحة هذا الكتاب في الانتباه إلى ما صار يحيط بنا من تسيّد للتفاهة والتافهين. فلقد أدى انخفاض المعايير وتغييب منظومات المبادئ الرفيعة والمفاهيم العليا إلى تسهيل صعود البسطاء فكريًّا، ووصولهم إلى مفاصل القرار في الحكومات والإدارة والتجارة والأكاديمية وتمكّنهم منها جميعًا، في سابقةٍ تاريخيةٍ لم تشهدها أية مرحلةٍ حضاريةٍ أخرى. يقول المؤلف: تشجّعنا التفاهة، بكل طريقةٍ ممكنة، على الإغفاء بدلًا من التفكير، النظر إلى ما هو غير مقبولٌ وكأنه حتميّ، وإلى ما هو مُقيتٌ وكأنه ضروري؛ إنها تُحيلنا إلى أغبياء.



الكتاب: الجماعة السياسية والمواطنة

المؤلف: عبد الإله بلقزيز

الناشر: المركز الثقافي للكتاب

يوضح المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز، أنه قد وضع هذا العمل مدفوعًا بهاجسين؛ الأول فكري معرفي يسعى إلى تقديم مفاهيم فلسفة السياسة وعلم السياسة، كما تبلورت في أصولها النظرية في الفكر الحديث. وهاجس آخر عملي مجتمعي وتاريخي وهو البحث في مشكلات المجال السياسي العربي المعاصر، والهاجسان وفقًا للمؤلف مترابطان؛ إذ لا قيمة لأدوات معرفية إن لم تستخدم على واقع مجتمع الباحث والجماعة السياسية التي ينتمي إليها، بقصد فهمها والوقوف على مشكلاتها.



الكتاب: الإمبريالية، ومعالم الإبادة والعنصرية والشمولية

المؤلفة: حنّة آرندت   المترجمة: نادرة السنوسي

الناشر: دار الروافد الثقافية ودار ابن النديم

تقول المؤلفة: إن الإمبريالية وليدة الاستعمار، وتحديدًا إثر النكسة الاقتصادية عام ١٨٧٣م التي هزّت الرأسمالية، وأدت إلى التوسع الاستعماري الذي أقره مؤتمر برلين عام ١٨٧٨م. في الكتاب تفسّر حنة آرندت التوسع الذي كانت له أهداف اقتصادية، ثم تحوّل إلى هيمنة تستهدف حتى الحياة اليومية والخاصة، مشيرة إلى أدوار البرجوازيات المحلية.

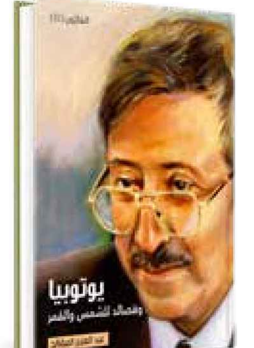


الكتاب: بنية الشخصية في الرواية العُمانية

المؤلف: ثاني الحمداني

الناشر: الآن ناشرون وموزعون

تناول المؤلف دلالات الشخصية التي يقسمها إلى خمسة أنماط، وهي: الشخصية الفاعلة، والمهزومة، والمأزومة، والسلبية، والإيجابية، ممثلًا على تلك الشخصيات بنماذج من الرواية العمانية بتطبيقات تتصل بالسياق الدلالي والبعد النفسي وتطور الشخصية ونموها وهواجسها وخوفها. ولئن كان الكتاب يُعنَى بنماذج من الرواية العمانية إلا أنه في موضوعه ومنهجه يمثل دراسة تأسيسية ومدخلًا لدراسات مشابهة على الرواية العربية، وخطابها السردي وعلاقاتها وأنماطها.



الكتاب: يوتوبيا وقصائد للشمس والقمر

المؤلف: عبدالعزيز المقالح

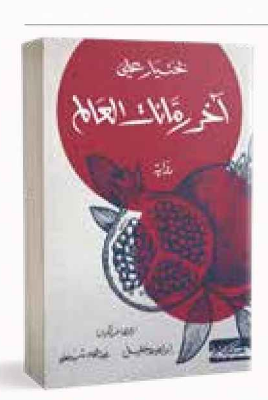
الناشر: مؤسسة العويس الثقافية

يضم الديوان ٢١ قصيدةً للشاعر الفائز بجائزة سلطان بن علي العويس الثقافية، في الدورة الحادية عشرة (٢٠٠٨ - ٢٠٠٩م). ويشكل إضافة إلى ما قدمه المقالح للقصيدة العربية المعاصرة منذ قصيدته «لا بد من صنعاء» حتى يومنا المعاصر، مرورًا بدراساته التاريخية والنقدية؛ إذ ترك الشاعر بصمته المميزة على الثقافة العربية المعاصر.

رواية «آخر رمانات العالم» لبختيار علي
الغوص في أعماق التاريخ

عماد الدين موسى كاتب سوري

تعد رواية «آخر رمانات العالم» (ترجمها إبراهيم خليل وعبدالله شيخو وصدرت عن دار مسكلياني) من أهم أعمال الكاتب الكُردي بختيار علي (١٩٦٠م)، ونقطة التحوّل الأبرز في مساره الروائي؛ إذ ترجمت إلى عدد من اللغات العالميّة الحيّة مثل: الألمانيّة والإنجليزية والفارسيّة والإيطاليّة والعربيّة مؤخّرًا. وصفها الناقد الألماني شتيفان فايدنر بأنها «قنبلة بكل معنى الكلمة». في هذا العمل، يدوّنُ بختيار علي تفاصيل رحلة أبٍ يبحثُ عن ثلاثة أبناء مفقودين، يحملون الاسم نفسه، بينما لكلّ واحد منهم حكاية مختلفة، تكاد تكون قائمة بذاتها.



تبدأ الرواية من النهاية؛ حيث (مظفري صبحدم) بطل الرواية في سجنه، يسرد خواطره وحديثه ونجواه مع صحراء لا نهاية لها، وجدران أربعة لسجن بقي فيه ٢١ عامًا، بعد أسره من بين قوات البشمركة؛ لتعود بالقارئ إلى البداية، ويعود معها مظفري يسرد قصته في السجن، ومواقفه، ووجهة نظره التي هي وجهة نظر الكاتب (بختيار علي) نفسها عن العالم والوجود، والغوص في أعماق التاريخ المأساوي للشعب الكردي في العراق؛ في ثمانينيات القرن الماضي، وصولًا إلى تسعينياته؛ ليروي في أثنائها تفاصيل تلك الأحداث. سرد رائع لمراحل تاريخية؛ يبين فيه الكاتب مدى تأثر الإنسان بأحداثها، ومدى قدرته على تحملها، بعد أن وضعت تلك المراحل أوزارها، يصبح من الصعب تصديق كل ما جرى لهم فيها، ليكمل روايتها؛ التي هي في الأساس حادثة بحث مظفري عن ابنه (سرياسي) الضائع؛ ليجد ثلاثة أطفال يحملون الاسم نفسه، وثلاثتهم شربوا من عصير الرمان؛ الذي سميت الرواية تيمُّنًا به، وهم في المهد- ليعرّي لنا كل الظروف التي قتلت الطفولة، وكانت سببًا رئيسًا في وأدها؛ وهي على قيد الحياة في بلدهم- حيثُ لكل واحدٍ منهم طبيعة مختلفة عن الآخر، ونمط معيشة لا تشبه الثاني، فالأول يرد ذكره في سوق الباعة المتجولين الذين يحتمون به، فيدافع عنهم ويصبح بطلًا أسطوريًّا لهم، والثاني ينخرط في ساحات القتال، ويرغب في الموت الذي لا يأتيه، والثالث يعود إلى الوطن بعد اغتراب عنه مع المسافرين.

رحلة البحث عن سرياسي

يبحث بطل الرواية عن ابنه سرياسي، الذي كان الذكرى الوحيدة له في هذا العالم، ولم يستطع نسيانه؛ حتى في قلب الصحراء الواسعة؛ التي سيطرت عليه بكلّيتها، رياحها ورائحتها، وذرات رمالها المتناثرة، والتي كانت تلتهمه، وتلتهم ذكرياته معه، على الرغم من أنه صار يحب العلاقة الجدلية التي ربطته به في يوم خروجه إليها مع حارس وحيد كل شهر مرة واحدة؛ ليرسم آثار خطاه فيها لمدة مئة متر فقط، ثم يعود إلى سجنه الذي قضى فيه ٢١ عامًا، يشعر بالوحدة تأكله من كل جانب، والفراغ يمدّ أصابعه نحو كل شيء في عالمه الحالم؛ الذي كان يعيش قبل لحظات؛ في تلك الصحراء التي شكلت له دائرة جديدة؛ كان يرى فيها خلاصه، ورحلة عمر تتآلف رويدًا رويدًا مع زمنه الذي طحن عمره، ودفنه داخل تلك الزنزانة الخاصة به وحده؛ ليقبع في زواياها مرة أخرى؛

ناسيًا العمر، كيف يمضي، إلى أين! ليقرر فيما بعد، وبعد سبع سنوات ترك عملية الحساب في ذاكرته في السجن، فيكفّ عن عدّها، وينشغل بعالمه الوحيد مثله، والعالق في صحراء واسعة، وبين رمالها التي نالت من كل شيء في ذاكرته؛ إلا من ابنه سرياسي؛ الذي لم تستطع كل تلك الأجواء أن تنسيه إياه، وما كانت رغبة الخلاص والانعتاق من ذلك السجن الصحراوي لديه إلا من أجل أن يبدأ رحلة البحث عنه، ليكتشف أن هناك (سرياسي ثانيًا وثالثًا)، مع ابنه (سرياسي) الذي صار الرقم الأول له، وليكتشف أن لكل واحد منهم طريقًا خاصًا، وشخصية مختلفة عن الآخر، وطبيعة يصعب عليه الوقوف على حقيقة ابنه، وأي واحد يكون منهم؛ «لا يذهبن بك الظن أني ألقي الكلام جزافًا، فحين خلّفت «سرياسي صبحدم» ورائي كان عمره بعض أيام، ولم أكن أعلم حينها أن سرياس ثانيًا وسرياس ثالثًا في طريقهما إلى الحياة».

«في الصحراء، كنت رهين جغرافية خالية تمامًا من أيّ زخرفة، عالم بلا ديكور، عالم لا يشاركني فيه سوى ظلّي، عالم كان بقاء المرء فيه حيًّا هو الكون بذاته، وبقاء الروح رهين الرمل والسماء»؛ أزقة، سماء مغلقة وسوداء في سجن معتم؛ مثل حياته الجديدة، والمفتوحة على غاربها في تلك الصحراء اللامتناهية، ووطن تسبب له بكل تلك المصائب التي حلّت على رأسه؛ ليغدو معها كل شيء (الوطن- البشمركة- السياسة- الأطفال- الموت) ماضيًا هاربًا من مخيلته، ويتشوّه كل ذلك في داخله، وحقيقة أيضًا؛ بعدما خرج من السجن، ويبقى هو أسيره كلما حاول الهروب منه إلى الحاضر، إلا أنه يجده ممسكًا بتلابيب روحه؛ في حياته الحاضرة، ليقفز ذلك الماضي إلى الحاضر؛ بعدما تاه في غياهب الصمت والغياب طيلة واحد وعشرين عامًا، وتضعه في قلب المعمعة مرة أخرى؛ عندما بدأت أولى خيوط الذاكرة تجتمع؛ مشكّلة رغبة دفينة، قديمة وحديثة معًا، رغبة لم تمت بعد؛ بل ما زالت كما كانت مستيقظة؛ لأنها رفضت الموت والعدم، وأصرت على البقاء والعيش، فتدفعه إلى البحث مجددًا بقلب مفعم بالأمل، يحدوها عطش روحي في ذلك؛ لمعرفة أي خبر عن ابنه؛ فيتجدد الماضي الهارب، ويتواشج مع الحاضر في كل واحد؛ لينطلق محاولًا اقتفاء آثار ابنه؛ في شقاء لا نهاية له؛ «لا شيء مثل الرمال يلتهم ذكرياتنا، تنهض كل يوم لتكتشف أن جزءًا من ماضيك قد فرّ من ذاكرتك. لا... لم أَنسَ قط سرياسي صبحدم، نسيت الكون بأسره ولم أنس سرياسي صبحدم، إنه الشيء الوحيد الذي لم يتحوّل إلى رمل، الشيء الوحيد الذي احتفظ بنضارته».

تبدأ الرواية من النهاية؛ حيث بطل الرواية في سجنه، يسرد خواطره وحديثه ونجواه مع صحراء لا نهاية لها، وجدران أربعة لسجن بقي فيه ٢١ عامًا، بعد أسره من بين قوات البشمركة

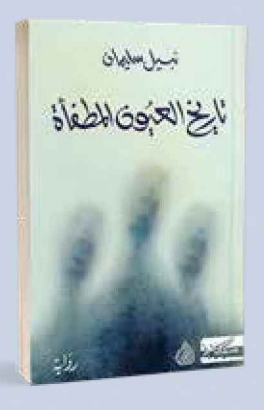
مآسٍ لا نهاية لها

يطلّ الراوي على الواقع من دروب شتى، ونوافذ تسلط الضوء على الواقع الكردي، وحياة الكرد، ومآسيهم التي قضوها في تلك حقبة من الزمن، من دون أن يكون غرضه تأريخ الحوادث؛ بل إظهار القبح، وبشاعة المواقف والظروف التي مروا بها، بدءًا من الانتفاضة ضد صدام حسين، ومحاولة قمعه لها بالوسائل الممكنة؛ بما فيها استخدام الأسلحة المحرمة دوليًّا؛ لتظهر نتائج تلك الهجمة الوحشية في مدينة (حلبجة)؛ التي قصفت بها، وانتهاء بالحرب الأهلية الكردية- الكردية، بين أعضاء الحزبين الكرديين اللذين كانا مسيطرين على الموقف آنذاك، لتعرض الكرد نتيجة كل ذلك لدمار شامل، وليعيشوا أحزانهم بسببها، فقد كان العالم في ذلك الوقت بحسب قوله: «يشع بالظلمة والسواد، وُلد في سنوات الجدران والزوايا الطينية، والأقبية السميكة والأبواب الموصدة، في عصر يعمل فيه جميع الناس في الخفاء/ الدولة تذبح خصومها في الخفاء، والخصوم كذلك يعيشون في الخفاء، في غدوّهم ورواحهم».

كانت الحرب الأهلية، وكان الموت في كل مكان؛ لأن الزمن هو زمن الموت، وقتل الأخوة لبعضهم، وكانت كل دعواه إلى العيش بسلام ورفع رايته مجرد وهم لا طائل منه؛ لأنها وقعت، ولم يسلم منها أحد؛ «لم تكن الحرب الأهلية قد بدأت يوم كنا جالسين تحت ظلال آخر رمانات العالم، لكنه كان يقول كمن يقرأ الغيب: «الآن نعيش زمن موت الأخوة، فلأتقطع إربًا إربًا، ولتكن أنت في خير وسلام.. إن لم نفعل ذلك فإننا ننتظر زمنًا ينهش فيه الأخ لحم أخيه كالذئاب».

«تاريخ العيون المطفأة» لنبيل سليمان
تاريخ العين المبصِرة

إبراهيم محمود باحث سوري



تبتدئ ملحمة «جلجامش» المعروفة بعبارة «هو الذي رأى». الرؤية أكثر من كونها حقيقة عيانية، إنها حياتية، جوانية، وموقع الكائن في الوجود. إنها لحظة حِدَادية معمَّمة لا مفر منها، سارية المفعول إلى يومنا هذا، وستستمر ما بقي دهرنا. وربما كان الناقد والروائي السوري نبيل سليمان أدرك حقيقة من هذا القبيل، وبلسان فني، في أحدث رواية له «تاريخ العيون المطفأة» الصادرة عن دار مسكلياني- تونس، عام ٢٠١٩م التي تقع في ٣٤٠ صفحة ونيّفًا. العنوان لا يخفي لعبته المركَّبة: ما هو تاريخي، وليس من تاريخ مسند، رغم وجود وقائع متخيلة، وليست بغريبة عنا، وما هو فني، ليس من نتاج الفن المحض وحده. رواية عنكبوتية، مكلِفة، مرهقة، كابوسية، لكنها تقول عالمًا قائمًا من حولها، وعلى طريقتها، وهو ما يجعل الحياة جديرة بالعيش، رغم فجائعية سرديتها؛ إذ ليس من رواية، إلا وتكون نصيرة حياة، فهي من جنسها.

تؤكد هذه، بوصفها نبتًا أدبيًّا مدى أهليتها لتكون شاهدة عيان على أدق التفاصيل، وكما يقول الناقد الأدبي ألكسندر جيفن بتعبير لمّاح، وضّاح عن أن الأدب هو السلاح النهائي لحرية الإنسان، هكذا نتلمس مخاض الألم وفرحة رؤية شاهدة عيان على تفسخ زماني -مكاني اجتماعي- سياسي معلوم.

وعبر راويته كان ظل الروائي الذي يستغرق مساحات وفضاءات جغرافية وتاريخية واسعة. عبر ثالوث مدن متخيلة، وهي حيلة سرعان ما تعلِمنا بسخريتها القائمة على المفارقات (بلاد بر شمس، كمبا، قمّورين. ص ٧)، ممنوحة نِعمًا، لكنها لا تقدّرها، فكان الانقلاب الكارثي والمرعب: عمى أهلها إجمالًا. إنه انتقام مكاني، وتأريخي زماني إذًا! في قولة الراوي الشعبي المعدَّلة (كان، لا ما كان، وغير الله ما كان. ص ٧)، ما يحفز فينا إرادة اليقظة: ما الذي دفع به إلى هذه اللعبة، وهو يكاد يعدِم جل ما هو معهود في الحياة؟

لعلها الحياة وما يصنَع بها وفيها بالذات، حين يطاح بالنعمة الكبرى، وهي متعدية الدلالات: البصر. كما لو أن البصر ينتقم، حين يُري ما لا يراد أن يُرى، فكان الإعدام الذاتي (نعم، يا سادة يا كرام. البصر هو اسم العلة، وليس العمى. ص ٧)، أي الحياة هي العلة وليس الموت، ويحل الموت، حين يجري تصريف الحياة دون اعتبار لأهميتها.

البلاد الثلاثة بأسمائها المعلنة تعيش أدواء، وخرابات «من صنع أيدي أهلها» تلك عاقبة الطبيعة. والروائي يلعب لعبته، رغم أنه في متن اللعبة، حيث أي معنى لحياة، حين نقرأ المقرَّر الروائي بصدد كمبا، كمثال (فهي البلاد التي انقلب فيها الأخ على أخيه، والابن على أبيه، والحفيد على جده. ص ١١).

أسماء أشخاص خلاف حقيقتها: سلامة حاتم، الشيخ حميد، فخر النساء، مولود، لطيف، آسيا، معاوية... إلخ. العمى هو القاسم المشترك الأكبر، رغم أن ثمة عينًا هي التي توزّع المهام، وترصد الحركات، وتسمّي الأشياء المتخيلة بأسمائها: عين الراوي الذي يختبئ وراءه الروائي.

ثمة لوحات «عينية» ونزيلة ما لا يصدّق، عبر أداة التشبيه: كالمقدمات، كالمتون «التي استلمت مجمل النص الروائي»، وكالخواتيم التي واجهت قارئها بخمسة أسطر منقطة دون حرف واحد، كما لو أنها متروكة له. وفي «المتون» ثمة ثمان وأربعون لوحة «ولا ندري ما دلالة الـ«٤٨»، هل لها صلة بأولى هزائم العرب الحديثة «١٩٤٨»؟ وكما هو ثالوث أداة التشبيه «كالمقدمات»، وقد أطبق على عالم الرواية بالكامل، كما لو أن سردية ما كان، أنجبت مالًا هو كائن ومعيش.

الرواية لا تستشرف بنا في دوامات يبابها ما هو خارجي صادم، إنما ما هو داخلي كذلك: فثمة توأمة خراب مستفحل. وللداخل مداخل كبرى. ويظهر أن الرواية تتناص مع رواية «بلد العميان» لجورج ويلز، و«العمى» لساراماغو، والثانية بشكل أكبر، وهذا طبيعي في دنيا الروايات، سوى أن نبيل سليمان منح روايته حضورًا محلّيًّا جديرًا بالثقة.

ثمة الكثير يسبب العمى في روايته (عمى يولّد عمى... ثم: القضاء، اقتصاد الشفط واللهط، المراكز الأمنية التي يصح أن يقال فيها: الوباء الأمني؟ وماذا عن وباء الفساد؟ ماذا عن وباء هؤلاء الذين نصَّبوا أنفسهم ناطقين باسم الله من أي دين كانوا؟ ص ٣٠٧). ثمة ما يقربنا من المباشرة أحيانًا لحظة الإشارة إلى أخبار المظاهرات ومواقعها ومناخاتها، وقد تموقعت في متن الرواية هنا وهناك: عربيًّا، قبل كل شيء، كما يمكننا التعيين (البصر هو المظاهرات السلمية...البصر هو الشباب الذين خرجوا في تلك المظاهرات ونظّموها وقادوها، والعمى، بالتالي، هو من أجهضوها بأي وسيلة كانت، بالقمع، ركوب الموجة من أجل كرسي الحكم.... ص٣١١).

جرس الإنذار الأكبر في الرواية حين يعمى معاوية نفسه، وهو صاحب سلطان، وكيف أرعبه عماه المفاجئ، وهو الذي كان يحاول إبصار الناس اصطناعيًّا، أي ما يكون زيفًا (فزلزلت المكتب صيحته والرعب يتآكله: عميت يا معاوية ١.ص ٣٤٠).

يبقى كل شيء في عراء أكثر من معنى، لكنه الخراب الذي يسمّي شخوصه، وأجواءه من خلال صنعة الكتابة.

مما لا شك فيه أن المؤلف هو أول قارئ لعمله، كما يقول بيار ماشيري، ولا بد أن روائينا كان يعيش هذه


نبيل سليمان

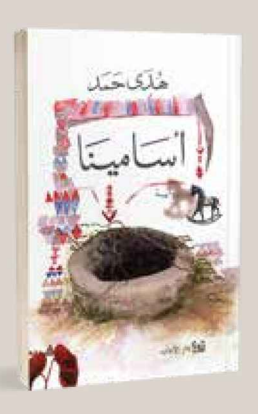
يظهر أن الرواية تتناص مع رواية «بلد العميان» لجورج ويلز، و«العمى» لساراماغو، والثانية بشكل أكبر، وهذا طبيعي في دنيا الروايات، سوى أن نبيل سليمان منح روايته حضورًا محلّيًّا جديرًا بالثقة

الحالة، لكنه في كتابته يكون الآخر، وقد أضفى على «كان يا ما كان» بدعة التجاوز، تأكيدًا على صلاحية الصيغة، وقابليتها للتعديل، وكون الماضي بحمولته السياسية، الثقافية، والقيمية يطرح نفسه كثيرًا، فكان هذا الاعتماد والطراد.

أما خاتمة رواية ساراماغو «العمى» التي تركّز على (بشر يستطيعون أن يروا، لكنهم لا يرون)، فتحل بصيغة أخرى هنا، تبعًا للزمان والمكان لدى روائينا نبيل سليمان، فثمة بشر عاشوا نعمًا، وفي بيئات تستحق العناية بها، لكنها خانوا «وصايا النعمة» فكان المنقلب، وضمنًا: داء السياسة المتعلق بالكرسي هنا وهناك، ولا بد أن الذي سطّره نبيل سليمان في «تاريخ العيون المطفأة» سيشكّل تاريخًا مضافًا إلى حقله الإبداعي، ونقلة نوعية في بنية الرواية العربية، وتأكيدًا فعليًّا، على أن الإبداع، وضمنًا: الروائي، بلا ضفاف، حتى في أكثر الأزمات استعصاء.

«أسامينا» لهدى حمد..
الذاكرة ودلالات الفقدان

صدوق نور الدين ناقد مغربي



«إنه الماضي الذي لن يعود على هذه الهيئة المحسوسة، ولذا لا بد من أن يكون الحاضر عينه» (الرواية/ ص: ٣٦). «لا أستطيع أن أسميهما، الأسماء تقتل وتصنع الحظ» (الرواية/ ص: ٥٦). «أسامينا شو تعبو أهالينا تلاقوها وشو افتكروا فينا الأسامي كلام. شو خص الكلام» (من أغنية لفيروز بذات الاسم).

تأتي رواية «أسامينا» (دار الآداب/ ٢٠١٩م)، لتشكل المنجز الثالث في المسار الروائي الذي اختطته الروائية العمانية «هدى حمد». ومن خلال التشكل، تسهم في توسعة آثارها الروائية المتحققة. التوسعة الدالة على تراكم المتن الروائي العربي واستمراريته، بعيدًا من التصورات التي تفرض خص الأدب النسائي بحيز في القول النقدي مستقل. على أنه إضافة إلى التشكل المتحقق، والتوسعة، يبين التلقي الأدبي للأثر/ الآثار، اقتدارًا وكفاءة أدبية وجرأة، يحيل عليها التمكن من بناء عالم روائي ثابت المعالم والمواصفات، إلى مقروء أدبي فكري دال.

بين نصين: تتشكل بنية الرواية «أسامينا» حال تلقيها من نصين: نص إطار مهيمن، ونص مؤطر، وهو ما يجلو التقسيم المعتمد والموعى به، الطريقة التي صيغ وفقها النص المؤطر، إذ كتب بخط مضغوط، مثلما نزع بلاغيًّا إلى قوة التكثيف والاختصار، في مقابل الاسترسال والتدفق الذي وسم النص السردي الإطار. على أن وظيفة التشكل كاختيار تتمثل في:

أ- إضاءة ما قد يعد معتمًا في النص الإطار، وذلك: بتفسيره، واستكماله، وتقوية معناه.

ب- خلق صيغة تناوبية بين الإطار والمؤطر بمنزلة: وقفة توحي بإيقاعين: إيقاع متسارع ومتصاعد، وثانٍ يراهن على تبطيء السرد. وثَمَّ تمثل موسيقية النص المساوقة لمهنة الشخصية كـ«مدربة إيروبيك» في «نادي الجميلات». فسحة نفسية/ نفسانية لاستجماع قدرة التلقي على المواصلة. إثارة السؤال عن جدوى البناء الذي خضع له/ إليه جسم النص الروائي. وهي الإثارة الدافعة إلى إشراك القارئ في عملية التلقي.

ت- لم يعتمد التشكل/ الاختيار فصولًا بعناوين أو أرقام، إنما جاء على صيغة هيئة مفتوحة على التلقي الذي يتحكم فيه منطق الأحداث، والمعنى المرتبط بواقع يزاوج بين تقليديته وتوقه إلى التحديث وهي انتقالية عسيرة على مستوى الوعي.

ويكاد التشكل البنائي لـ«أسامينا» يتقاطع والصورة الروائية التي صيغ وفقها نص «سندريلات مسقط» ، أقول يكاد، علمًا أن النص الأخير انبنى على التعددية الصوتية المفتوحة على الشخصيات المتفاعلة في المساحة الروائية. استهل النص «أسامينا» بعتبة مفتاح تقتضي التوقف عندها، إذا ما ألمحت إلى كونها تختزل المعنى المتضمن في الرواية (الحياة/ الموت)، وليس العكس.

سؤال الموت... سؤال الذاكرة

يرد في العتبة النصية المفتاح الآتي: «الموت هو

اللحظة نبدأ فيها على نحو حاسم تأمل الحياة؛ لأنه لا يعود هنالك المزيد منها» جاءت العتبة خلوًا من التنسيب؛ إذ لم يؤكد بالتحديد مصدرها، بعكس ما طالعنا في عتبة «سندريلات مسقط» المقتطفة من نص «الأمير الصغير» لـ«سان إكزوسبري». وتتفرد بالسمة الفلسفية الرابطة بين الموت/ الحياة. فإذا كانت الرواية تحفل بالموت، فإن ما يقول الحياة وينتج معناها التأمل بما هو الكتابة. كتابة الماضي كذاكرة انتهت وجودًا وكينونة، دون أن يحصل واقعيًا. فالموت يتجدد كحياة في سياق الكتابة، في سياق القول الروائي، وكأنه لم يحدث ولم يكن الموت. وثَمَّ يبرز التداخل بين زمنين: الماضي المنتهي والحاضر الذي يقول الماضي في الحاضر (حاضر القراءة)؛ لذا يحق القول بأن ما يسهم في إنتاج الرواية، الفقدان كمصدر من مصادر القول والتعبير: «إنه الماضي الذي يعود على الهيئة المحسوسة، ولذا لابد أن يكون هو الحاضر عينه» «(الرواية. ص/ ٣٦). تبقى العتبة المفتاح إحالية على المعنى الوارد في الرواية، ومن ثم فاختيارها جد دقيق.

الحلم وحديث الجثة

يتأسس إنتاج المعنى في رواية «أسامينا» على التداخل بين الخيالي/ الواقعي، وليس العكس. يفهم الخيالي من حيث كونه المادة الحلمية المشتغل عليها، فيما الواقعي التمثيل عن حاضر النص (الكتابة)، وقد انفلتت من قيد الماضي بهدف وعي لحظة الحاضر؛ إذ من الماضي إلى الحاضر يرتسم جسد النص الروائي وتتكون بنية الشخصية.

فمنذ البدء، يضعنا ضمير المتكلم الأنثوي العائد على (البنت) المجهولة الاسم كما بقية الشخصيات والأربعينية غير المتزوجة التي ستغدو مدربة «إيروبيك» في «نادي الجميلات»، أمام حلم السقوط في البئر بعد مطاردة الذئبة. هذه السقطة الدالة على الموت، ستحيل الشخصية جثةً تحكي من خلال لا وعيها تفاصيلَ ما حدث، وهو ما يعدّ غير مسبوق في قرية «سيح الحيول»، وبالتالي المدار الرئيس لأكثر من تفسير وتأويل بالنسبة لساكنة القرية.

«كيف وصلت امرأة أربعينية إلى هذه المزرعة النائية؟» (الرواية. ص/ ٩). «كيف لامرأة أن تسقط في


هدى حمد

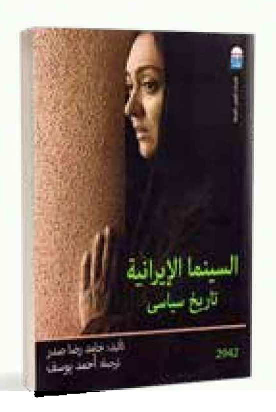
البئر. أنا في سيح الحيول منذ ستة عشر عامًا، ولم يحدث شيء من هذا القبيل من قبل» (الرواية. ص/ ٩) «كل ذلك كان كافيًا للتأكد أن الجثة هي جثتي أنا» (الرواية. ص/ ١١). إن دلالة السقوط في البئر كحلم، رمزية غايتها القول بالسقوط في الكتابة وعدم الخروج منها؛ إذ على امتداد جسم النص، ظل استحضار الحلم ملازمًا للشخصية، وبالتالي فاختيار الرقص إعادة إحياء للجسد من خلال الموسيقا، ومحاولة نسيان لما حدث. فالحكاية وهي تتخلق، إنما تبتكر ما يضادها ويوسع مساحة السرد الروائي.

«ذهبت إلى الإيروبيك لأتخلص من خوازيق الجمل التي تنبت في رأسي باستمرار» (الرواية. ص/ ٢٩). على أن الإيهام بصدقية حلم السقوط في البئر/ في الحكاية، يماثله ما حدث لـ«العمة» (من دون اسم على السواء) التي رُوِيَ أنها قضت إثر لدغة أفعى. فالمشترك بين الحادثين: الفقدان. والمختلف كفاءة الجثة في/ وعلى حكي ما وقع لها، في الآن ذاته للعمة. فالضمير العليم يحوز اقتدار هندسة الخيالي وبناء الواقعي، إلى الحد الذي يستحيل معه إمكان الفصل. وثَمَّ متعة قراءة الرواية وتلقيها.

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com

السينما الإيرانية لم تنجُ من السياسة

محمد جازم كاتب يمني



يقدم كتاب «السينما الإيرانية تاريخ سياسي» الصادر هذا العام ٢٠١٩م عن المركز القومي للترجمة بالقاهرة، تحليلًا شاملًا عن السينما الإيرانية ومعارضة تهميش المسائل السياسية بداخلها، والكشف عن بعض المفاهيم السائدة حول دور ومكانة السياسة في التيار السائد. بمعنى آخر يتناول الكتاب السينما والتاريخ، ويوضح الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية التي ظهر فيها أهم المخرجين. ألفّ الكتاب حامد رضا، وترجمه من الإنجليزية أحمد يوسف، ويتكون من تسعة فصول ألحق بها بيان بأهم الأفلام.

العناوين الكبيرة تقسم الكتاب إلى حقب تاريخية مثلا عنوان الفصل الأول: السنوات الأولى من ١٩٠٠م إلى عشرينيات القرن العشرين، وعنوان الفصل الثاني من عشرينيات إلى أربعينيات القرن العشرين.. والفصل الثالث: الأربعينيات. وهكذا إلى التاسع الذي جاء تحت اسم من عام ٢٠٠٠م إلى ٢٠٠٥م.

في السينما الإيرانية يعد الملك مظفر الدين شاه أول ملك يهوى السينما، وهو أول إيراني يصوَّر على السليو لويد عام ١٩٠٠م؛ إذ إنه جاء بالسينما معه بعد زيارته بلجيكا، أما أكباشي ميرزا أحمد ضياء السلطنة فهو أول مصوِّر سينمائي إيراني، ولعل هذا ما جعل التصوير بداية يحكي عن القصور الملكية ومنازل الصف الأول من المسؤولين والأثرياء، وكان النوع الوحيد المتاح للفرجة الجماهيرية يتعلق بطقس التعزية المرتبط باحتفالات الرثاء التي تحكي عادة عن استشهاد الحسين، وهو ما يعني تطويع السينما مذهبيًّا وسياسيًّا منذ البداية.

نهض بعد ذلك رجل في البلاط يدعى إبراهيم خان صحاف باشي بتأسيس أول سينما تجارية جماهيرية، وفي عام ١٩٠٤م بتصريح من الشاه افتتح دار السينما التجارية في طهران، وقد تخصصت في عرض الأفلام القصيرة إلا أنها أُغلقت؛ فالسلطات الدينية أدانتها بوصفها من أعمال الشيطان؛ إلى درجة أنه تم نفي صحاف وحجزت ممتلكاته. حمل الفصل الرابع عنوانًا رئيسًا: الخمسينيات، وأضاف عنوانًا جانبيًّا: «الاستيقاظ من النوم العميق». في هذه الحقبة وُصف المزاج العام في إيران بأنه يمضي وفق مسارين الأول يعتمد على التفسيرات العديدة للمؤرخين والرحالة الدبلوماسيين والمراقبين الآخرين للمجتمع الفارسي، وأما السياق الثاني فقد كان يرنو إلى الاعتماد على تحليلات علماء الاجتماع الذين تعرضوا للمشكلات المعاصرة، وفي كتاب ويليام إس هاس الصادر عام ١٩٤٦م نظر إلى طبيعة الإيرانيين من خلال ثلاثة محاور: دخول الإسلام والحكم الأجنبي وتعاقب الحكومات الاستبدادية.

وقد أشار المؤلف هنا إلى أن إسماعيل كوشان المخرج والممثل هو الذي بدأ في صناعة الأفلام بعد الحرب العالمية الثانية، وكان الفِلْم الأول الذي أنتجه هو فِلْم «طوفان الحياة» ثم أخرج وأنتج فِلْم «سيرة الأمير الفتاة الكردية». والجدير بالذكر أن الجو الوطني الراديكالي في الحقبة التي تلت رضا خان في الأربعينيات شجع على إعادة نشاط المرأة. في هذا العقد أيضًا تأسس مجلس الرفاه الاجتماعي للنساء والأطفال. يرى المؤلف أن السينمائيين في الخمسينيات تأثروا برغبات الحكومة التي لم تكن تريد النظر إلى أسباب الانهيار السياسي في أوساطها، ومع ذلك لم يتجاهلوا المشكلات الاجتماعية المعاصرة، وركزوا في السينما

على أخلاقيات الفرد وليس الجماعة. ففي فِلْم «الصعلوك» لمهدي ريس فيروز ١٩٥٢م يؤسس لشخصية الأب والزوج المهمل وأعيد هذا في فلمَي: «الدوامة» و«الغفلة» لعلي قاسمي ١٩٥٣م.

سينما حذرة

في الفصل الخامس الذي جاء تحت عنوان الستينيات تحدث المؤلف عن الصراع بين الحضر والريف الذي أشار إلى أن السينما الإيرانية كانت حذرة ومتخلفة عن الأحداث الاجتماعية والسياسية في فِلْم « قبعة من القطيفة» (إسماعيل كوشان ١٩٦٢م) هناك تجاور بين الريفي القروي وساكن المدينة. في «خوداداد» لأمين أميني ١٩٦٢م يناقش الثيمة نفسها، وكذلك في العلمين يصبح الريفي كبش فداء لجرائم المدينة والفوضى، اشتهر في هذا العقد مجيدي محسني الذي بلغ الذروة في فِلْم شهير قام ببطولته عام ١٩٥٧م هو «مزرعة الكناريا»، وفِلْم «العصافير تعود دائمًا إلى الوطن» ١٩٦٣م وهو المخرج الذي أهلته خبرته ليكون عضوًا في البرلمان.

ظهرت في هذه الحقبة أفلام تناقش المخدرات، وأخرى تحاكي السينما الغربية، وأفلام للفتوات جسدها ناصر ملاك مطيع في فِلْم «قبعة من القطيفة» ١٩٦٢م. وقد رأى النقاد أن هذا النوع الأخير لا يمثل المجتمع الإيراني، وهنا اندلعت الشرارة الأولى للسينما التي تمثل إيران؛ إذ بدأت بفِلْم «الأحدب» لفاروق جعفر؛ فهو تحليل عقلاني مثقف للتركيب الاجتماعي للمجتمع الإيراني، وهناك أفلام أخرى مثل «كنوز قارون»، و«قالب الطوب والمرآة»، وفِلْم آخر مهم «زوج آهو» لـ داود مرلايور ١٩٦٨م، وفِلْم« أين الله» لجلال مقدم، وهو أول فِلْم تسجيلي طويل عن حج المسلمين إلى مكة.

الفصل السادس: الستينيات، جاء تحت عنوان جانبي: «من التفاؤل المفرط إلى التحول الوحشي» يتحدث المؤلف فيه عن عام مهم للسينمائيين الإيرانيين وهو العام الذي أُنتِجَ فيه فلمان مهمان هما «البقرة» لداريوس مهروجي و«قيصر» لمسعود قيامي، إنه العام نفسه الذي أضرمت فيه النيران في خمس دور عرض سينمائية على يد الثوار في أقل من ثلاثة أشهر، وعلى الرغم من النزعة السياسية للفِلْمين فإنهما يقدمان رؤية بديلة للمجتمع الإيراني.

في الفصل السابع: الثمانينيات يتحدث الكتاب عن ثورة عام ١٩٧٩م التي أنهت ٢٥٠٠عام من الملكية، ويتحدث عن كيف حدث الاستيلاء على السفارة الأميركية بعد الثورة، وأزمة الرهائن الأميركيين، وثمانية أعوام من الحرب مع العراق، مع إشارة إلى صمود السينما على الرغم من احتراق ما يزيد على ١٢٥ دار عرض سينمائية خلال فوران الثورة. وفي إبريل ١٩٨٣م ذكرت صحيفة «كيهان» أن هناك ٤٠٠ دار عرض هي التي تعمل في إيران، ولكن أهم ما أراد المؤلف توضيحه هنا هو صعوبة الانتقال بين سينما ما قبل الثورة والسينما الجديدة. وفي يونيو ١٩٨١م أعلن رجل السياسة محمد علي رجائي أن شعارات الشعب يجب أن تنعكس في الأفلام، وهو ما يعني أن المعايير الأولية يحددها السياسي.

موقف من الغرب

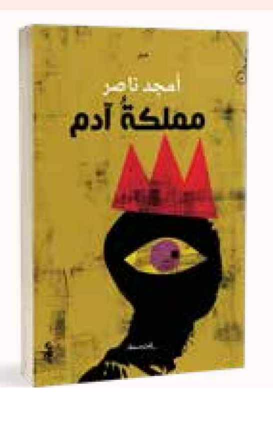
وفي هذا الصدد يشير رئيس الإشراف السينمائي حجة الإسلام صادق آردستاني إلى أن المعيار الحاسم الذي يمكن أن يحكم به على السينما هو قدرتها على الإفساد أو الفجور؛ «وكان من أهم أهداف سينما ما بعد الثورة تأسيس موقف مضاد للغرب؛ إلا أن الإشارة المهمة هي أنه بين عامي ١٩٧٩م و١٩٨٣م صُنعت أفلام جديدة لم تَرَ النور قط؛ لأن هذه المرحلة ساد فيها المنظور السياسي الخالص، واتُّهمت بأنها تحمل تأثيرًا شيوعيًّا، ومن ذلك فِلْم «المفسدون» لأمان مانتجي ١٩٨٠م، وفِلْم «السيد هورغليفي» ١٩٨٠م من إخراج غلام علي عرفان، كما ظهرت أيضًا أفلام عن معارك الحرب بين إيران والعراق ودور الحرس الثوري في ذلك؛ لأن انعكاس الحرب أثر في المجتمع الإيراني كله وكان فِلْم مثل «الشجعان» لناصر محمدي ١٩٨٣م أظهر التعاون بين الجيش والحرس الثوري، وكذلك فِلْما «قارب متجه إلى الشاطئ» و«الإنسان والسلاح».

وفي مرحلة التسعينيات أدرك القائمون على صناعة السينما تغيير الثيمة، بحيث تتحول إلى التعامل مع المشكلات اليومية في الحياة المعاصرة، ومن أجل الانتقال من ثقافة الحرب إلى ثقافة جديدة اعتمد رجال الدين المتطرفون على مزيج من الشوفينية القومية وكراهية الأجانب؛ لحشد الشعب ضد الملكية لامتصاص التأثيرات الأجنبية.

في الغرب أنتجت أفلام تصور وحشية الإيرانيين مثل: فِلْم «ليس بدون ابنتي» ١٩٩٠م، وفي المقابل أنتجت السينما الإيرانية أفلامًا مضادة مثل: «النصل والحرير»، وهناك أفلام أخرى ظهرت تعالج قضايا مختلفة مثل: فِلْم «مجنون» لرسول مولاجوليبور الذي يصور الفقر بعد الثورة. وبدت أفلام أخرى تعالج مشكلات الطفولة في زمن تتحكم فيه السياسة مثل: «الواجب المدرسي»، وفي الحقبة اللاحقة للتسعينيات انفتحت السينما على دول الجوار والعالم، فانعكست على السينما أصداء ١١ سبتمبر وطالبان والأكراد.

"مملكة آدم" لأمجد ناصر: قيامةُ اللغة

طارق إمام روائي وناقد مصري



من بين جميع المحكيات الكبرى، ثمة واحدة مكتملة سلفًا، ولا ينقصها سوى أن تقع: تلك هي القيامة.

يفتقر الجحيم، كمُتضمّنٍ قيامي، إلى الشرطين الجوهريين لكل ما ندعوه "موجودًا": اختباره في واقعٍ تجريبي، (واستناده من ثم إلى مرجع يتيح المحاكاة)، ووقوعه في زمن قائم، أي قابليته ليكون معطى تاريخانيًّا. الجحيمُ تصوّر لا تَمثُّل له خارج اللغة، ومنفيٌّ في زمن لا وجود له: المستقبل، بالتالي فهو استعارة كاملة.

في نصه الشعري الأحدث "مملكة آدم" (منشورات المتوسط، ميلانو)، يشيّد أمجد ناصر قصيدةً قيامية قوامها جحيم جديد، بطبقات الجحيم السبع، تتمثّلها هنا حركات القصيدة ومفاصلها، لتحاكيها شكليًّا قبل أن تغور في معارضتها دلاليًّا. لكن "مملكة آدم" ليست استشرافًا يتبنى كل ما ندعوه المستقبل وندّعيه، ليست قراءة طالع، ليست قصيدة الرائي أو نبوءة النبي المتقنع بالقصيدة. على العكس، فإن مملكة آدم، وربما هذا هو مناط تفردها، هي نص استباقٍ جوهره الاسترجاع، ينشئ لذلك قصيدة تذكُّر، إذ تصبح القيامة (في قلبٍ زمنيٍّ عنيف) ماضيًا، وكل خطوةٍ على الأرض بعثًا، وكأنها تصوغ محكية النهاية بوصفها شِعر البدء.

القصيدة تبدأ من الذات الإنسانية لتنتهي بها موجودًا مستذئبًا، وكأنها رحلة من الثقافي في ذروة مساءلته هويته إلى الغريزي في قمة إعلانه عن نفسه. تنتهي "مملكة آدم"، في نقضٍ عنيف للرحلة الخطية الكرونولوجية للحياة الإنسانية، بارتدادٍ كاملٍ إلى الطفولة، كأنما كانت رحلة عكسية باتجاه المهد فيما موّهت بأنها معراج نحو النهاية، ولتصبح أنياب الغريزة هي نفسها أسنان الرضيع: «لعله رأى في عمق فمي الذئبي أسنانَ الحليب التي ربّتها أمي بالنذور والصلوات».

الموت. إنه بلا مواربة سؤال هذا النص وجرحه المفتوح، سؤالٌ لا يكف عن تكثير نفسه، حتى في أشد الصيغ بداهة: «كم يدًا للموت؟/ كم ذراعًا؟/ كم قدمًا؟/ كم قرنَ استشعار/ لكي يستطيع التنقُّل/ كالبرق،/ بين وجوهٍ، لا أسماءَ لها/ وأسماءٍ، لا وجوه لها؟/ على أي توقيتٍ يشتغل؟/ هل يملكُ ساعةَ مُنبّه؟ ألا يُصابُ بالغثيان/ عندما يتنشّقُ هواءَ الخردل أو السارين؟».

يتجسّد الموت، متخلصًا في نص أمجد ناصر من جوهره المجرد، وفي الوقت نفسه يصبح موجودًا داخل الدنيا لا تاليًا لها. قبالته، تترى شخوص العالم، ممسوخةً، وهي تقدم نفسها كتحوّلات لمخلوقاتٍ أخرى، في "مسخ كائناتٍ" جديد لا يلتزمُ الشرطَ "الأوفيدي". شخوص هذا النص فقدت وجوهها، ليصبح "القناع" هو الوجه الوحيد الممكن للذات، كإن إنكار الملامح شرطٌ للانتماء إلى "مملكة آدم": «هذه الوُجوهُ أقنعةٌ لمخلوقاتٍ أخرى، لا تشبهنا، شُقَّها كي ترى الأسلاك والوشائع تنقلُ رسائل البلطة». المسخُ هنا متصلٌ بالتشيؤ، بالآلة الفاتكة وقد حلت محل الكواسر في نص ما قبل الحداثة، لتصبح وحش العالم ما بعد الحداثي ونصّه معًا.

ليس الموتُ هذه المرة محض انطفاءٍ قدري، بل فعلٌ ممنهج يقطع الحياة بإرادةٍ واضحة. إن الموت هنا يخون جوهره بالذات، بل يخون "حكمته" من كونه اتصالًا بما بعديةٍ ما، بالمكتوب، وبالحساب النهائي: «لا تقولوا إنه الموعد،/ لا تقولوا إنه مكتوب،/ لا تقولوا إن في ذلك حكمة، لا تُدركها أبصارُنا، فليس هذا وقت أولئك الأطفال الذين يتعلّقون، برعبٍ، في أذيال أمهاتهم».

نبوّةٌ مَغدورة

في معارضتها القصيدة الرسولية، لا تُنكر الذات الشاعرة على نفسها النبوة، لكنها في الوقت نفسه تجردها من "مادتها الفعّالة" ومن جدواها: «أنا نبي من دون ديانة ولا أتباع. نبي نفسي. لا ألزم أحدًا بدعوتي، ولا حتى أنا، إذ يحدث أن أكفر بنفسي، وأجدف على رسالتي. نبي ماذا؟ ومن؟ لا أعرف شيئًا في هذه الظلمة التي تلفني».

نبي، من ثم، يقف في طابور "العاديين" لحظة النهاية: «جفلوا، ليست هيئتي لرسول ولا يُرمى الرُسل، كيفما اتفق، في عربات الموتى. تغيرت ملامحُهم، فقلت لهم كلا، لستُ رسولًا إلهيًّا، فلا أقوى على ذلك». نبيُّ الهامش والتخوم والهزيمة هو رسول هذه القصيدة: «أنا رسول الذين ظلوا في البراميل والسارين في مملكة آدم التي ترون من مرتفعاتكم البعيدة هذه اللهب الذي يتصاعدُ من أطرافها».

الشاعرُ في الجحيم (ناقضًا الثنائية بين سماء وأرض أو دنيا وآخرة)، عالقًا ومراوحًا بين حياةٍ وموت: «قد تفكر أنك في الآخرة، وهذا خطأ/ فأنت لا تزال في الحياة الدنيا/ ولكن، تشابهت عليك الصور». بالتواشج، ينقض الشاعر العلامات المكانية في جاهزيتها الإيديولوجية بين أعلى/ أسفل، وبكل إحالاتها الثقافية والطبقية والميثولوجية. الشاعر عالق (أليس هذا في ذاته موقفًا عما ينبغي أن يكونه موقع الشاعر؟)، والمفارقة بين ما هو فوقي وما هو سفلي تذوب ليصبح البطل هو البرزخ. وفي إذابةٍ أخرى لثنائية (سردي/ شعري) ينهض أمجد ناصر بقصيدته، صراحةً، على شرف مروية، دون أن يُخمدها كمحفزٍ سردي، وبحيث يبدو النص في كُليّته مراوحةً تُهجِّن السردي بالشعري، منعكسةً على شكلانية الأسطر الشعرية، المراوحة بدورها بين تقطيعات الشعر واتصالات السرد، وعلى البلاغة الكلية للنص التي تتباين بين منحى اتصالي، إحالي، لا يدير ظهره للكنائي وآخر لا يخلو من عتمة الاستعاري.

الشاعر في الجحيم، يختبر "دور" الشاعر نفسه: أيّ "وظيفةٍ" هي الوظيفة الشعرية: الاكتفاءُ الوجودي أم التحريض الأيديولوجي؟ أي نبرة: الصراخ أم الهمس؟ أي موقفٍ من الجماعة: الانضواء أم القطيعة؟ وأي مرجعٍ هو واقع القصيدة: الوجود أم اللغة؟

ديالكتيك الصوت والجوقة

«كنتُ يومًا». هكذا تنهض الذات الشاعرةُ بمونولوجها الاستهلالي في البرولوج الصفري، غير المرقم. أنا شاعرة



أمجد ناصر

تؤسس صورتها بوصفها موجودًا ماضويًّا، تكاد تتجاوز دورها كمتذكر لتصبح هي ذاتها ذاكرة. فضلًا عن ذلك هي ذات متحدة بالموجودات، أو حلت فيها حتى صارت مع الوجود موجودًا جمعيًّا واحدًا: «كنتُ يومًا هذه الورقة التي تسقطُ في بُطء،/ الغصنَ الصامد في وجه الريح،/ الوردةَ التي أنكرت نفسها عندما قدمها الخريف/ إلى مُلهمته الصهباء،/ النمر الذي يظن أنه حر فيما هو في حديقةٍ مسيجة،/ الأرضة التي تأكل المهد والصولجان».

تبدأ الذات نصها من موقع الموت، في لحظة قيامتها: «أنا الذي ينتظرُ في طوابير الواقفين أمام الأرشيف السماوي مع موتى لا أسماء لهم». من هذه العتبة ستفتح الذاتُ الشاعرة بوابة الجحيم الأولى، منطلقةً من السؤال، لا الإجابة: «كم يدًا للموت؟/ كم ذراعًا؟/ كم قرن استشعار». سينسحب المونولوج، ومعه الأنا، لصالح نص منفتح على ضمير المخاطب في الحركة الثانية، والمخاطب هنا جماعة وليس فردًا: «لا تقولوا إنه الموعد،/ لا تقولوا إنه مكتوب،/ لا تقولوا إن في ذلك حكمة لا تدركها أبصارنا، فليس هذا وقت أولئك الأطفال الذين يتعلقون، برعبٍ، في أذيال أمهاتهم». قصيدة "نهي"، والنهي هنا يخص "القول"، أي "الصوت"، الصوت نفسه الذي أنهت به الذات الشاعرة مونولوجها قبل برهةٍ بوصفه طوق نجاتها الوحيد وأثرها الأخير الباقي: «الصوت،/ هذا الصوت/ المرتد بآياته الضالة إلى الدواخل والشروخ».

غير أن نظرة متأنية ستكشف مبرر هذا الصراع بين صوتين: واحد مرتد إلى الداخل هو صوت الذات، وآخر متجه نحو الخارج هو صوت الجماعة. لن يلبث النص أن يترجمهما في ديالكتيك طرفاه (صوت) و(جوقة)، يخلقان جدلهما بالتقاطع مع الصوت الشعري الأساسي. ورغم أن مملكة آدم تنشئ عالماً استعاريًّا،

إلا أنه أيضًا عالمٌ مرآوي، عاكس لحاضر الأشلاء في لحظةٍ ليست بعيدة بحال عن الجحيم كمتخيّل. هذه المرة، يبدو أن الميثولوجيا تخاصم الانكفاء على شرطها كنص مغلق وقد تحوّلت فنيًّا لميتا نص، كما سنفصّل، لتنفتح على مجمل إسقاطاتها المبذورة في نص "تاريخاني" يقبل، لذلك، تأويلًا سياقيًّا مادته الحاضر وليس فقط قراءة مغلقة، ما يجعل "صبحي حديدي" في تقدمته النقدية للنص يذهب إلى أن «ليس ثمة مبالغة في القول إن المأساة السورية هي ميدانه ومشهديته».

تفكك قصيدة أمجد ناصر عمق القصيدة الرسولية نفسها من خلال خلخلة عنيفةٍ للهويات المستقرة، وفي مركزها هوية الذات الشاعرة نفسها. تمنح "مملكة آدم" النبرة الرسولية السؤال عوضًا عن الإجابة، وهي بهذا المنطق تجعلها قصيدة تشكيك، محافِظةً أيضًا على المراوحة والتباس الهوية.

القصيدةُ تُعري نفسها

هل يضع الشاعر نفسه في الجحيم ليعيد تقليب أسئلة الشعر؟ يبدو أن الإجابة نعم، فأمجد ناصر يقدم نصًّا قلقًا، ومن أجل ذلك فإنه لا ينفك يتململ من صيغة إيهامية محكمة، ليصنع نصًّا فوق نص، نصًّا يعري آخر ويكشفه لحظة الصنعة. يُنشئ أمجد ناصر في "مملكة آدم" ميتا قصيدة، تعترف بنفسها من اللحظة الأولى كمتخيل. ربما لذلك تحيل "مملكة آدم" إلى نص قيد التشكل، أو يوهم بذلك، أثناء عملية التلقي ذاتها. هنا قصيدة واعية بنفسها كقصيدة، تفكر في نفسها كخطاب جمالي، مُراوِحةً بين هذه البنية المفتوحة اللاإيهامية وبين عالمها الإيهامي الذي يضع متلقيها مباشرةً، ومن اللحظة الأولى، مكان شاعرها.

«وصلتُ إلى هنا، ولم يفعل ذلك حي قبلي، ربما شاعران، أحدهما يسمى المعري، والثاني يدعى دانتي». هذا "الإسناد"، هذا الكشف عن المرجعية "النصية"، إنه ملمح جوهري في تعرية الإيهام، إذ يعي النص (عوض الناقد، وقبله) بمجمل مرجعياته النصية ويكشفها دون وجل داخل إطاره الإيهامي، ليزعزعه، أو ليصبح هو نفسه بالأحرى، وعيًا نقديًّا داخل الوعي الشعري. إنها، بمعنى أعمق، قيامةُ اللغة، بعثها وقد أفلست، أو كادت، في واقعٍ يدير ظهره لها، لتعيد تعريف نفسها في نص المنتهى، نص المطلق.

«إنني أدخل في تاريخ وأخرج من تاريخ، وأخلط بين مشاهد الأرض ومشاهد السماء»: تعريةٌ ثانية، للرؤية والتقنية الشعرية معًا.

تعرية الإيهام لن تلبث أن تُعمق اشتغالها بتشكيكٍ عميق هو التشكيك في طبيعة "الجحيم" شعريًّا: «أهذه ألعاب فيديو؟ أم صور متحركة، لا تلبث كائناتُها أن تنفض أجسادها من الردم والدم، أهذه الدنيا؟ أم الآخرة؟ أم لعلها هذياناتُ الحشيش والكحول والترامادول؟». احتمالات عديدة تضعها القصيدة لطبيعة هذا الواقع الشعري، محصلتها جميعًا: واقع افتراضي، محض نسخة "سيبرية" تلائم جحيم واقع ما بعد الحداثة، حيث الحرب نفسها محض صورة في شاشة.

ربما من هنا بالتحديد يحصل التناص مع "غفران" المعري أو "جحيم" دانتي على صبغته القلقة كمعارضة وليس المتساوقة كمحاكاة: المحاكاة ترسيخٌ للإيهام، فيما المعارضة فعل تعرية يؤكد على كون الواقع الشعري (وكل واقعٍ فني) متخيلًا. ومن هنا، تفكك قصيدة ناصر عمق القصيدة الرسولية نفسها من خلال خلخلة عنيفةٍ للهويات المستقرة، وفي مركزها هوية الذات الشاعرة نفسها. تمنح "مملكة آدم" النبرة الرسولية السؤال عوضًا عن الإجابة، وهي بهذا المنطق تجعلها قصيدة تشكيك، محافِظةً أيضًا على المراوحة والتباس الهوية.

"الواقع الافتراضي": إنه سؤالٌ آخر شديد الأهمية في هذا النص. لقد قطعت القصيدة العربية رحلةً مجهدة في اقترابها من الأرض، نازلةً شيئًا فشيئًا من السماء، التي منحتها فضلًا عن جوهرها المفارق قداستها أيضًا، إلى نثار الخبرات اليومية والمتخيّل المنتزع من المعيش. لكن الواقع الافتراضي يبدو خطوةً أبعد من الواقع التجريبي، إذ إن الواقع الافتراضي نفسه محاكاة، واقعٌ غير موجود في الحقيقة، وباعتماد القصيدة الواقع الافتراضي مرجعًا، فإنها تغدو محاكاةً لمحاكاة، تغدو استحضارًا لوجود "سيبري" هو بدوره محض مُتخيّل. تتمثل "مملكة آدم" ذلك الواقع الافتراضي بقوة، بهدف خلخلةٍ جديدة تطرح، ربما، السؤال الأخطر: ما الواقع، وأين يقع، في نفسه أم في اللغة أم في الصورة؟

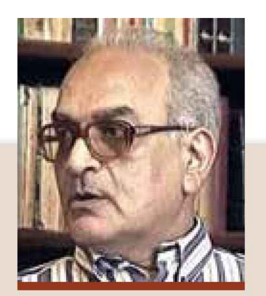
يُذيبُ أمجد ناصر في "مملكة آدم" الثنائيات المَرعية كلها، إنه الفعلُ الشعري القائم هنا بلا هوادة، ليلتئم كلُّ سؤالين أخيرًا في جوهر سؤالٍ واحد غير منفصم، وبحيث يصبح سؤال الموت، هو بالذات، سؤال الحياة.


الفيصل
Alfaisal


جهود تفتقد الرؤية







مجيد طوبيا
كاتب مصري

بر إيزيس

بعد انتحار كليوباترا، كانت في مصر قوات رومانية، آمن قادتهم بآلهة الفراعنة، وكانوا يقومون بطقوس الاستخارة في معابدهم، وبخاصة معبد زيوس آمون في سيوة، قبل توجههم إلى ميادين القتال، واتخذوا من الربة إيزيس رمزًا يتبركون به لتحميهم في الحرب، ويطلقون اسمها على معسكراتهم وحصونهم، وهو بر إيزيس أي بيت إيزيس.. فلما عادوا إلى روما أقاموا لها أكثر من معبد.

وعندما غزوا بلاد غرب أوربا، أقام قائد القوات معسكرًا في موقع إحدى القرى على نهر السين، وأطلق عليه الاسم المعتاد، بر إيزيس الذي حُرِّفَ إلى اسم باريس، فالاسم في الأصل مصري وليس فرنسيًّا، أو لاتينيًّا.

هذا ما ذكره الدكتور سيد كريم في كتابه القاهرة عمرها ٥٠ ألف عام.. وهذا يفسر لنا اسم قريتنا باريس في الوادي الجديد، حيث كان للرومان معسكر بها.

يؤكد ذلك ما جاء في معجم الحضارة المصرية القديمة من أن عبادة إيزيس انتشرت خارج مصر، على السواحل العربية واليونانية، ثم في أرجاء الإمبراطورية الرومانية.. وكانت باريس قرية صغيرة عندما غزاها قيصر، سرعان ما نمت لتصبح مدينة رومانية مهمة، وبعد قرون عديدة في عام ١٦٨٧م أعلن كونت باريس، أي حاكم مقاطعة باريس نفسَه ملكًا على فرنسا لتصبح العاصمة القومية.

في القرن التاسع عشر قام المهندس «هوسمان» بتخطيط معظم باريس الحديثة.. وعندما تسلم الخديو «إسماعيل» الحكم كان الأجانب الذين زاروا القاهرة يقولون عنها: إنها عاصمة البعوض.. من يشرب من نيلها يعود إلى بلاده ليتداوى من مرض الملاريا أو النزلات المعوية!.. فاستدعى إسماعيل مهندسًا نمساويًّا، وطلب منه أن يقوم بإعادة تخطيط القاهرة على نسق تخطيط باريس، ولهذا سُمِّيت قاهرته المجددة باريس الشرق.

كان النيل يمر ببولاق الدكرور والدقي وإمبابة، فنُقِلَ مجراه ورُدِمَ المسار القديم، فنشأت الأرض التي عليها الآن جامعة القاهرة وأحياء الجيزة والدقي، كانت المستنقعات (والبعوض) تملأ المساحة من العتبة إلى شاطئ النيل، فرُدِمَتْ لتصبح ما نُطلق عليه الآن وسط البلد، أقام كذلك أول مشروع مجارٍ، وأول شبكة إنارة بالغاز للشوارع والمساكن، وأول شبكة مياه نظيفة، وحدائق الأورمان والحيوانات والأزبكية والجزيرة، وأقام أول كوبري على مجرى النيل كله ١٨٧١م، ومكانه الآن كوبري قصر النيل الذي شيَّده الملك «فؤاد» سنة ١٩٣٣م.. وأول دار كتب عام ١٨٧٠م وأول مرصد بالعباسية، وأول دار أُبرَا في الشرق وإفريقيا عام ١٨٦٩م.

كل هذا وغيره يدعونا إلى التحسر على قاهرة اليوم؛ من أحياء عشوائية إلى الباعة على الأرصفة، والضجيج والتلوث، وكان الدكتور سيد كريم يطالب بإقامة مدينة نصر بالصحراء، أُسوةً بمصر الجديدة التي شيدها البارون إمبان، لكن ولسنوات طويلة ظهرت أحياء خرسانية مثل المهندسين والإعلاميين وعلى جانبي طريق الهرم، ومعظم شبرا والجيزة وجوار كوبري القبة، وكانت هذه المناطق أراضي زراعية عالية الخصوبة تمدُّ سكان العاصمة بالخضر والفاكهة كل صباح، اختفت بفعل الغباء والجشع، وبعد أن خربوها تذكروا البناء في الصحراء!

أُقيمت الشوارع في قاهرة الخديو إسماعيل واسعة في زمن كانت فيه المواصلات نادرة، وكان تعداد القاهرة ٣٥٠ ألف نسمة فقط، قفز سنة ١٩٥٢م إلى أربعة ملايين، وكان المفروض علميًّا ألا يتجاوز سبعة ملايين لكن مع عشوائية الحكومات المتتالية، ومع حرمان الصعيد والدلتا من فرص العمل، والهجرة إليها بحثًا عن الرزق، تخطى عام ٢٠٠٠م ١٥ مليونًا، وأضحت القاهرة مدينة عشوائية مثل محافظيها!

وعقب احتلال الإنجليز مصر عملوا على تشويه صورة إسماعيل، واستمر ذلك بعد جلائهم، ذكروا العيوب دون المحاسن.. وعند إنشاء أول جامعة في مصر والمنطقة، كان لابنته الأميرة «فاطمة» فضل المساهمة بمعظم النفقات.



من إصدارات المركز

ص.ب (٥١٠٤٩) الرياض ١١٥٤٣ - المملكة العربية السعودية - هاتف ٤٦٥٢٢٥٥ (١١ ٩٦٦+) تحويلة ٦٧٥٩
البريد الإلكتروني publish@kfcris.com

لم تكن نزهة

بلقيس الملحم كاتبة سعودية

لم تكن نزهة
تلك التأملات الطويلة في اهتزاز الأشجار
أو تكاثف الصوت في هواء ساخن
أو تنفس رئة معطوبة اندست في قميصه
فعادت الحنطة تغني في كف فلاح
بحب وحشي أجثو على ركبتي
أكتب قصيدة وأردد:
في هذه الجهة الوحيدة من العالم تسكنني
ولأنك مجهول اسمك
تتوزع أزهار صفراء على طاولتك
تبتسم لنخلة طويلة تقف خلف نافذتك
تعصر أصابعك وتشربني
تقول للبساتين والملائكة المتجولين:
مائي فراتي
وتفاحتها تنضج هناك
ذراعاي تطوقان خصرها البعيد.. البعيد
نرقص
نطير
نعلو
نغرق
نختفي
ثم نعود لمقعدينا
ولا يرانا أحد
أهمس لها:
إن للرجولة طعمًا آخر حين تراقصينني
يا ممهورة باللوز
لم تبق لي براءة تحت قبتيك
فتعالي نرقص من جديد
والليل المستديم سيبزغ منه النور
تسيل حياتنا من الطاولة
فتكون الصوت الذي وثب من جسدي
الريح التي سحبتني من جنوب البلاد
الفوضى التي رتبت الخطوات إليك
بقعة الضوء فوق العشب
عطر الحنين من زهرة قديمة
وأسألك: من أنا؟
فتقول: أنثى انصهرت فيها كل النساء
ولسبب بسيط لا أدركه: احببتك!

الحُب شجرة ضخمة

موشين شاعر صيني ترجمتها من الصينية مي عاشور مترجمة مصرية

حول الأحزان

ولكن تلك الأحزان التي أُفصح عنها،
تَختلف عن كل الأحزان التي يقولها الآخرون.

ليلة جبل(*) آلي

بوسعي الصياح،
باسم تدليل السكون.
ولكن بصمت،
لأنني أخشى من فرار السكون.

حول السعادة

خارج الدار، عاصفة ثلجية،
وبداخل حجرة النوم عصيدة حلوة وموقد.
العاصفة الثلجية والعصيدة،
كلاهما من أجلي وحدي.
كل السعادة،
بل جميعها تُنَال بهذا الشكل.

❖❖❖

قبل خمسة عشر عامًا،
في صباح باكر ظليل،
كُنت مشوَّش الذهن،
والوداع جلي.
أنتِ يا من أحلم بها، كل ليلة،
في منامي تكونين.
أستيقظ أنا والوسادة،
وأشعر أنه لستِ أنتِ؛
بل آخرون،
انتحلوا شخصيتكِ، وتسللوا إلى حلمي.
فمن في مثل حسنكِ هذا،
وأين يوجد مثلكِ.

تُمطر ثلجًا

يَكبُر الثلج كلما تساقط،
ما أقصده هو كبر ندفاته،
لم يسبق لي أن رأيت في ضخامتها،
أشبه بأزهار الكوبية، أزهار كوبية مرفرفة،
لا تتوقف، ولا تكف عن التناثر.
فَتحتُ الباب، وحدقت النظر،
إذا ندفات الثلج أيضًا فرحة بحجمها الكبير،
وإن كانت صغيرة، فهي بحجم كف طفل.
قطعًا ندفات الثلج الكثيرة تتلاحم؛
بياض رخو، هش، ومستدير.
الأرض والأسطح على وشك أن تُكسى كلها بالبياض.
إن سعادتي لا تقارن،
بسعادة الثلج الفياضة،
الثلج يتطاير، وأنا واقف مندهشًا.

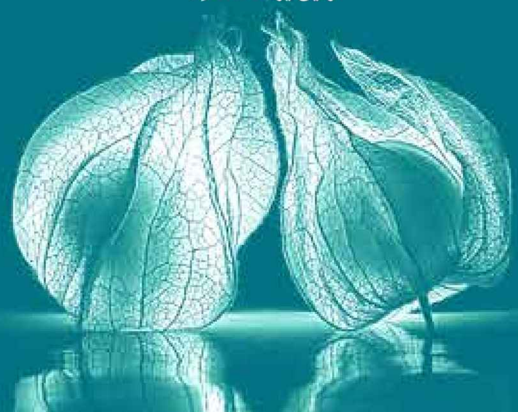
في الماضي.. أبطأ

أتذكر أيام الصبا الماضية،
كان الجميع مخلصين صادقين،
يقولون كلمة، فتكون هي الكلمة.

محطة القطار في الصباح الباكر،
والشارع الطويل الممتد معتمًا خاليًا من المارة،
والدخان متصاعدًا من متجر صغير لبيع لبن الصويا.
كان الوقت يمضي أبطأ في الماضي،
السيارات، والخيول، والرسائل، كانت كلها متمهلة،
إن الحياة تكفي لعشق شخص واحد.
في الماضي، كان القفل جميلًا(*)،
ومفتاحه أنيق الشكل،
حينما تُغلقه، يفهم الناس جميعًا.

(*) حلقات نمو: هي تلك الحلقات الدائرية الموجودة داخل جذع الشجر، ومن خلالها يحدد عمرها.
(*) جبل آلي: جبل في تايوان.
(*) هنا يصف الشاعر الحب بشكل مختلف، فرمز له بالقفل والمفتاح، فإن الحياة كافية لعشق شخص واحد فقط، وحينما تغلق القفل، يدرك الناس أن بقلبك شخصًا تحبه.

موشين (١٩٢٧- ٢٠١١م) شاعر وكاتب وفنان، ومفكر صيني كبير، وُلد في عائلة أرستقراطية، بمدينة وو جن. تخرج في أكاديمية شنغهاي للفنون الجميلة. وحُبس في أثناء مدة الثورة الثقافية. انتقل للعيش بنيويورك سنة ١٩٨٢م، ثم عاد إلى مسقط رأسه مرة أخرى عام ٢٠٠٦م، وهو في الثمانين من عمره، وفارق الحياة هناك عام ٢٠١١م.



المراثي الثلاث للّامُبالي والصيّاد وصاحب الأقفاص

منذر مصري شاعر وكاتب سوري

١- مَرثيةُ اللامُبالي

(لا يهمُّني أيّ نوعٍ من الطيورِ سأكون، سئمتُ الالتصاقَ بالأرض).

هذا ثالثُ عُصفور
أو خامسُ عصفور
أو عاشرُ عصفور
أو
في الحقيقة
لا أذكرُ عددَ العصافيرِ الَّتي رأيتُها
تموتُ في هذا المكان.
/
ودائمًا
بسببِ حالةٍ مَرضيّةٍ غامضة
يدَّعي صديقُنا
أنْ لا يدَ لهُ فيها ولا حيلةَ
بل بالعكس
فلطالما كانَ همُّهُ الأوّلُ انقاذَها
تموتُ عصافيرُهُ
عصفورًا
عصفورًا.
/
العصافيرُ كائناتٌ هشَّة
ما إن يُصيبَها عارضٌ ما
حتّى تتكوَّمَ وتموت
ولَطالما سمِعتُهُ يُردّدُ: «العصافيرُ تموتُ
داخلَ الأقفاصِ وخارجَها
ولا أحدَ غيرَ اللهِ
يدري لماذا؟».
/
«إذا ماتَ هذا العصفور
فسوفَ أُحطِّمُ أقفاصي كلَّها
وسيكونُ
أُقسمُ أمامَكم
آخرَ عصفورٍ أبتاعُهُ في حياتي».
/
في مناسبةٍ كهذه
لا يجدُ المرءُ شيئًا خاصًّا ليقولَهُ
سوى بعضِ التمتماتِ مع هزِّ الرأس
إلاّ أنّي اكتشفتُ أمرًا هامًّا
يستحقُّ أن أطلعَكم عليه
هوَ أنَّهُ بقدرِ ما يُحزِنُنا ويُحطِّمُ قلوبَنا
موتُ العصافير
بقدرِ ما نستعجلُ التغلُّبَ سريعًا
على أحزانِنا
عائدينَ بعدَ دقائقَ قليلةٍ إلى مشاغلِنا
وكأنَّ شيئًا لم يكُن.
/
الطيورُ بمُختلفِ أنواعِها

ومُختلفِ أحجامها
لم تُخلق لتحيا في الأقفاص
هذهِ حقيقة
لا أدري أيَّ عماءٍ أصابَ البشر
حتّى لا يرَوها
ومن ثَمَّ يدعوها وشأنَها.
/
خُلِقت الطيورُ (يُخرجُ كلتا يديه من جيبي بنطاله، ويمدّ ساعدَيه على مداهما ويخفقُ بهما عدّةَ خفقات، وهو واقفٌ في مكانه)
لتطير
وتطير
وتطير
ليسَ صُدفةً
وليسَ عبثًا
أنَّ اللّهَ وهبَ لها
أجنحة..

* * *

٢- مرثية الصيّاد:

(ليس البشر، سوى طيورٍ بلا ريش)
لا تُطعِمهُ سوى كَسراتِ الخُبز
هذا ما قُلتُهُ لهُ مِرارًا
ولم يفعل
ويا لَها من حُجَّةٍ واهية
تلكَ التي تذرَّعَ بها
وهو يحشو له بطنَهُ بأيِّ شيءٍ يتوفَّرُ لديه
وكأنَّه وجدَ به مصرفًا
للطعامِ البائتِ
الَّذي يتبقّى ممّا يطبخونَهُ في البيت
أو مما يأتونَ بهِ من المطاعم
وذلكَ بدلَ رميِهِ في الزبالة
مردِّدًا:
(إذا لم يأكل.. فسيموتُ بأيَّةِ حال).
/
وبِما أنَّ كُلَّ شيءٍ في الطبيعة
يختلطُ بصورةٍ عشوائية
لذا وجدت القوانين
فأنتَ لا تتركُ الأعشابَ
تنمو وتنتشر
بينَ المزروعات
كيفما اتفَّقَ
كما لا تستطيعُ أن تترُكَ
الكلاب
تسرحُ وتعوي وتعضُّ مَن تشاء
في الشوارع
فهذه الطيورُ تحسَبُ أنَّه لا عملَ لها
سوى أن تمضي محلِّقةً في السماء
من هُنا إلى هُناك
قاطعةً الأرضَ
من غربِها إلى شرقِها
ومن شَمالِها إلى جنوبها
أو بالعكس
غيرَ مباليةٍ بحدودٍ أو مخافر
ودائمًا باتّجاهِ غايةٍ من غاياتِها
لم تُبدِّل أيًّا منها
رُغمَ كُلِّ التغيُّراتِ والكوارث
الَّتي أصابت عالَمنا الضائع
وقد حملت في مناقيرِها
قَشَّةً
أو عُشبةً
أو دودةً
فإنَّ حجرًا ما
سَهمًا ما
طلقةً ما
سوفَ تنفُضُ الريش
وتؤذي اللحم.
/
الطيورُ لم تُخلق للأقفاص
اتَّفقنا على هذا
الطيور.. أقولُ لكم
(يرفع يدَيه لمستوى أنفه، ويميل إلى اليمين قليلًا بوجهه، ثم يغمض إحدى عينَيه ويسدّد نحو الحضور فوّهة بندقية وهمية مسنودة على كتفه):
خُلِقت للصيد..

* * *

خيبة هدهد

سعود بن سليمان اليوسف

لا تسأل الجرح: مَن داوى، ومَن نكأ؟ ... أقسى الجراح سؤالٌ طالما انكفأ

هذا سؤالك قد كلّت يداه، وذا ... بابُ الجواب تراه موصدًا صدئا

وهدهد الأمنيات البِيض سافرَ في ... مدائن الروح... لكنْ لم يجد سبأ

خبّأتَ أفراحك الغرّاء فانطفأت ... ضِحْكاتها.. أنكدُ الأفراحِ ما اختبأ

وكم تلبّستَ إحساس القصيد إلى ... صبيّة هرمت والشِّعرُ ما قُرئا!

تشكو السراب وقد نمّقتَ صورته ... لمّا سفحتَ عليها لونها الظمَأ

كم انتبذتَ رصيفَ الصمت تقطعه ... مذ صار من حَشَد الغُيّاب ممتلئا!

محدودبَ الفِكر تمضي للوراء على ... أكتاف ظلٍّ هزيل اللون متَّكِئا

تُملي على الخطوة الأولى تَردُّدَها ... أضنتك وعثاء دربٍ بعدُ ما ابتدأ!

معنى سطورك في سِفر الترحّل لم ... يكن صوابًا.. ولكنْ لم يكن خطأ!

إذا انتهى سفرٌ للصمتِ تُبدئه ... قد يصبح الصمتُ لو أصغوا له نبأ

رضيتَ من غيمة الآمال موعدَها ... تمرّ بعضَ خيالاتٍ ومحضَ رؤى

حرّض جراحك لا تنفك نازفةً ... ألست تدرك معنى الجمر منطفئا؟

هُوية الجرح نزفٌ.. لذةٌ.. وجعٌ ... ما قيمة الجرح للأحباب لو برأ؟

شوارع سائحة في الحصار الجليل

شوقي شفيق شاعر يمني

(١)

لقاء

قال لي صاحبي: نلتقي في المساء وغاب

يجيء المساء ولما يجئ صاحبي...

جاءني نعيه في المساء.

(٢)

يناس

- من أين يبدأ جرحك؟ من جثةٍ في الرماد الثقيل؟

أم من القلب متسعًا لانهمار البرودة؟

من أين؟

- كل الشوارع سائحة في الحصار الجليل.

وحدك الآن تشعل نار البراءة في الجسد المنطفي..

وحدك الآن تمنح البحر عري الفصول.. وترمم جدران منفاك، تسبح في جزر النفي، وحدك تستقدم الورد، تمنحه نكهة وقناديل.

مستوحدًا ترتخي في مسافات حزنك، تتسع الخطوات

وأنت تلملم وجهك بين ركام الذهول.

فمن أين يبدأ جرحك؟

- إن الشوارع سائحة في الحصار الجليل.

(٣)

بيوت

طفلة تدخل البحر

يأخذها البحر في رقة

وتموت.

إنه الموت يستوطن الآن كل

البيوت

(٤)

هواء

بقعة من بكاء

في احتفال المسدس بالجسد المرتمي في الرصيف

بقعة من هواء نظيف

لا تمر بشرفتنا

إنما بقعة من بكاء

(٥)

ظل

يلاحقني مثلما شرطي فأخلعه عن إهابي

ولكنّ ضوءًا صغيرًا

يعيد تخلقه في ثيابي



بثقةِ العائدِ يتبدّد

عبدالله السفر شاعر سعودي

الأثرُ مشيٌ يقلّدُ صاحبَه.
الأثرُ سبعُ حماماتٍ وسماءٌ دائخة.

* * *

سر من رآه!!
نطفةُ الجحيم تحرسُ الحدودَ وتتوعّدُ الهواء.

* * *

جِدْ لي عينًا.
اشتدّ الرقباءُ وعينُ العناية في جناحٍ مهمَل.
جِدْ لي عينًا ضريرة.

* * *

سمّيتها «مريم» وسمّتني «عبدالله».
بَقِيَ الرمادُ قليلًا بين أصابعنا، ثم ذهبَ كل شيء.

* * *

الشتاء. إغفاءةُ الضوء. البلل الخفيف.
عطرٌ يفيض بنعومة، ينتشر ويتغلغل، يضعُ ميسمه في الذاكرة.. وبثقة العائدِ يتبدّد.

* * *

شيءٌ ما يبقى في النوم. لا يغادر، ولا تستطيع أن تعود إليه. يبقى وتبقى معه دمعةٌ جافّة تتحسّسُ مكانها، كلّما هبَّ النعاس واضطربتْ بكَ الأوراق.

* * *

أحببتُ حياتي. نزّهتُها حتى غابت عن الشاطئ.

* * *

ليس سيئًا طعمُ الحياة، مع قليلٍ من البذاءة.

* * *

كلُّ الطرق تؤدّي إلى الحنين.

* * *

مسّتْهُ الرقة. أدركَهُ هواؤها. كيف ينجو؟

* * *

تجعّدَتِ الستارة لكثرة ما كانت تداري من الرجفات.

* * *

لا يكاد يمسك بها حتى تصعقه بتيارها الكهربائي.
ورغم ذلك يظلّ لديه ما يدفعه إلى إعادة التجربة مرّاتٍ ومرّات؛ تلك اللذة المعتمة تدوّخه وتبقى طويلًا، وتَشِمُهُ بجدارة الاستدعاء.

* * *

الشتائم هي علّةُ وجوده.
«الكون المقلوب» ذريعتُهُ الأحبّ إلى لسانه.

* * *

اقرأ المادة كاملة في موقع المجلة
www.alfaisalmag.com

القرينة

نجاة علي شاعرة مصرية

صوتها مثل لؤلؤة
تضيء في العتمة.
كأنها قرينتي من العالم
الآخر
نفس العينين الحائرتين
اللتين تتحركان
في كل اتجاه.
كأننا التقينا من قبل
في حلم

أو ربما في زمن آخر

أكثر براءة.

كأنها مرآة روحي
المنكسرة

أتأمل على سطحها

البقع التي تغطي القلب.

لسنا بحاجة إلى لغة

حين نتحدث معًا

الروح ترسل إشاراتها

وتتكفل بكل شيء.

إذن ليس هناك داعٍ
لأن أحكي لها
عن حبيبي الذي يعيش
وحيدًا في سياتل
مكتفيًا بصورة لي يُعلّقها
على حائطه المتهدم.
الآن تأكدت أنه يشبه
أبي الذي تخلى عني
في منتصف الطريق
لم يعد لي أحد -إذن-
في هذه المدينة الموحشة
سواكِ أيتها القرينة الطيبة.





ليلة من ألف ليلة ضائعة

أسماء جمال عبدالناصر كاتبة مصرية

باقٍ من الزمن سبعة أيام وأعود أدراجي: موظفة درجة ثالثة بوزارة الثقافة تعمل بشكل أساسي في شارع طلعت حرب بوسط البلد. بعد أسبوع لا مزيد من الورديات الليلية بمطار القاهرة الدولي، لن يكون هناك مجال لتأمل الطائرات الراحلة والقادمة وتَمَنٍّ لو كنت داخل إحداها قاصدة سَفرًا طويلًا، وربما بعد تلك الأيام المعدودات لن أعاود رؤيته من جديد، بدأت حكايتي القصيرة معه في رمضان الماضي، تحديدًا بعد الإفطار في الوردية المسائية، كانت الحادية عشرة مساءً بتوقيت القاهرة ربما حينما أنهيت عملي في قرية البضائع وهَمَمت بالانصراف. فتاة وحيدة وسط القرية الآهلة بالعاملين الذكور وضباط الأمن وعساكره. تُمكِّنك تلك الأجواء من تشمم رائحة أي تاء بين المارة -مربوطة كانت أم مفتوحة- نظرًا لندرة الحدث. قرون استشعار الاختلاف الجنسي أَخَالُهَا فطريةً وكذلك ما يتعارف منها فيأتلف أو يتنافر فيختلف.

يُشبه الشاب نمطًا يجذبني ولا مجال لمعرفة سبب واضح لتلك الجاذبية: نحيف القوام، طويل نوعًا، أسمر البشرة، نظيف الثياب ولا تظهر عليه وعثاء السفر أو متاعب العمل، تعانقه سلسلة فضية بدت لي من بعيد نظرًا لحجمها. وبينما أجمع أغراضي للمِروَاح -بمعناها العامي- كالطالب البليد عَرَض عَلَيَّ اصطحابي بالسيارة إلى محطة الحافلات التي جرت العادة أن أتمشى إليها مسيرة عشر دقائق. تذكرت إحدى نصائح زميلتي التي انتهت مدة انتدابها قبلي بأنه يمكنني أن أقبل توصيلة كهذه إن عرض أحد الزملاء أخذي في سكته ليلًا. قبلت العَرض وترجلنا معًا حتى مدخل القرية وصولًا للسيارة. لفت انتباهي حديثه لي بضمير المُخَاطب المذكر:

- إنتَ بِتِمْشِي لوحدك ليه متأخر كدا؟ لو حد مننا خارج قل له يوصلك معاه.

ليس الضمير فقط ما راعَني وقتَها بل أيضًا ما يشبه اللعثمة أو ثِقل اللسان حال الحديث. ربما يرجع هذا لمشكلة في التهجي أو التخاطب أو ما شابه ولكن لا أعلم لِمَ ربطت ذلك بتاريخ غامض للفتى، في سيناريو مصري نسجه خيالي المريض.

وصلنا الفضاء الواسع حيث السيارات هاجعة في الليلة الرمضانية، عادة لا أهتم بأسماء السيارات وأنواعها ولكن ما ميزته وقتها أنها سيارة عالية حال الركوب وقد تكون ذات طراز عملي يتوافق مع العمل في مثل هذه الأماكن. رغم الظلام أيضًا بدت لي أنيقة من الداخل ومُريحة وكانت بالطبع مُكيفة. فور ركوبي تزايد معدل الأدرينالين في جسدي وأحسست بأجراس أماني تنبض متسارعة، كان جو السيارة حميميًّا نوعًا أو هكذا شعرت حينما غَلَّقَ الأبواب وكانت الشبابيك كذلك بدورها. بعفوية طلبت منه فتح الزجاج وإغلاق التكييف لحساسية جيوبي الأنفية. استشعر السبب الأقوى بمفرده واستجاب بابتسامة متفهمة واستدرك قائلًا: وأنا كمان مش بحب التكييف.

مرت الدقائق القليلة حتى موقف الباصات دهرًا بسيناريوهات سوداوية جمة لم تتجسد لحسن الحظ. وفور وصولنا سلمت عليه بيدي امتنانًا لانتفاء تحوله أثناء رحلتنا القصيرة لأحد المستذئبين أو المستكلبين المحتملين.

- فرصة سعيدة، أنا اسمي أسماء، قلت لي اسمك إيه آسفة؟

- حسام.

- فرصة سعيدة يا حسام.



(٢)

لمحته يومًا آخر بعدها حال مغادرتي ولكن أسرعت على استحياء كي لا أعطله عن عمله. وربما كان هناك لقاء ثالث وصامت بعدها وكأن شيئًا لم يكن.

(٣)

اليوم رأيته جالسًا على المكتب الذي يستضيفونني فيه حال وصولي. جَمع أوراقه فور اقترابي ليُجلسني وانصرف، أنهيت عملي الروتيني الرتيب فلم أجده ولكنني تذكرت لطفه السابق فجمعت حاجياتي بدوري ومشيت. بعد ضبط ساوند كلاود على الأغنية التي ستنادمني في الطُّرق الظلماء، واصلت المسير لمنتصف الطريق المؤدي للموقف حيث مبنى الـ DHL بعد المرور على كافيتريا «كواليتي» ومبنى الرقابة على الصادرات والواردات، لم يتوقف تفكيري وقتها في الطريق الطويل وظهري الموجوع من المشاوير وإرهاقها لعظامي وفقراتها. وإذا به يقف منتظرًا بالسيارة في مواجهتي:

- عمّال أناديك وإنت مش سامع ومكمل في طريقك ولا أنت هنا!

- مش كنت تقول يا حسام إنك خارج بالعربية، ده أنا تعبانة أساسًا.

ركبت دون رهبة هذه المرة وكان الشباك مفتوحًا دون طلب سابق. لا أعلم السبب ولكني أخبرته بانصرافي المُبكر اليوم لأن فرح أخي غدًا ولم أشترِ فستانًا بعد، وأنني في إجازة الأسبوع القادم. وذكر لي بدوره قدومه في الأيام السابقة بسكوتر أخيه لذا لم يتسنَّ له العزم على توصيلي. شرح لي كيف أنه سكوتر مختلف بثلاث عجلات ومريح وممتع ويمكنني تجربته يومًا. شكرته مجددًا حال الوصول ونزلت من السيارة منشكحة ومتخيلة أنني أمتطي صهوة السكوتر يومًا ما وبالطبع تكتمل غنائية الصورة بمشهد يتماشى مع رومانتيكية برج السرطان بإلقاء حجاب رأسي في الهواء ليتطاير أُسوة بشعري المطلوق وكأنها الدنيا على جناح يمامة. وربما استلزمت الصورة أيضًا أن أُحيط خصره بكلتا يدي تفاديا للسرعة ولاستشعار الأمان.

(٤)

باقٍ من الزمن سبعة أيام وأعود أدراجي، ووسط انسيابية حبات الساعة الرملية الأخيرة لمدة انتدابي أراه مجددًا، الذاكرة تعاجلني ببعض المشاهد التي تخص كيف للمرء أن ينجذب لنوع من البشر دون غيره، كيف يتيح لهم الزمن أن يشكلوا جزءًا من عالمنا الصغير ويملؤوا فراغاته لوقت معلوم، كيف أن لكل منا وعاءً يحمل فيه حُب الأشخاص، وتختلف الأوعية بسعتها المختلفة وبمُدَدِ صلاحيتها وبقابليتها لإعادة التصنيع والاستخدام. المهم أنني فرغت من وضع أختامي الزرقاء كأي موظفة تحمل ختمًا يبرهن وجودها وماهيته بشكل ما، ألقيت سلامي على الجَمع الذكوري المعتاد وانصرفت. في الطريق أيضًا مع النغمات المختارة لصُحبتي وسماعات هاتفي المحمول في أذني واصل خيط الأفكار متسلسلًا حتى أبصرته من جديد ولكن اليوم بالسكوتر سالف الذكر.

- قلت لازم أوريه لك. بُص (نزل من عليه ليفرجني ولأطمئن)، هتركب هنا وهتكون القعدة مريحة خالص.

ما زال يناديني كزميلٍ له لا كامرأة وإن كان يظن أن ذلك أكثر احترامًا، ضحكت خجلًا وفرحًا لتحقق إحدى رغبات المراهقة وإن كانت في غير أوانها. داريت خجلي بشكره على هذه اللفتة اللطيفة:

- أنا أحب جدًّا طبعًا أجرّبه بس للأسف مش هينفع، بس أحب أصوره للذكرى.

رد بإحباط مستتر: مش هتعرف؟

- معلش بقى بس أنا مبسوطة إني شفته، شكرًا بجدّ، وأنا مبسوطة.

ركب من جديد وانطلق أمامي وواصلت طريقي مترجلة ووحيدة على نغمات أغنية فِلْم «لالا لاند» الخاصة بالليلة الودودة الضائعة. كنت سعيدة طبعًا من وقع الفرصة التي أضعتها للتو على نفسي وتذكرت إحدى جُمل مسرحية «سُك على بناتك» الأثيرة التي تُداعَب بها الفتيات في سياقات مشابهة:

- كنتي سيبيه يمسكها يا فوزية يمكن تِطْرَى في إيده!

تشكيلية سعودية تستلهم في بعض أعمالها مرحلة الكاسيتات الوعظية

مها الملوح: الخوف هو الثمن الذي يتعين على الفنان دفعه

حوار: هدى الدغفق شاعرة وصحافية سعودية

تمكّنت التشكيلية السعودية مها الملوح بما تحمل تجربتها الفنية من عمق فني من أن تكتسب خبرة تعبيرية لا تخلو من مسحة غرائبية، وبفضل دراستها التصوير الفوتوغرافي كانت أعمالها مثيرة بما تضج به من أفكار بصرية، مكّنتها من أن تكون أول تشكيلية سعودية تشارك في بينالي فينيسيا محملة بأصالة انتمائها الفكري، من خلال استثمارها لكل ما يحيط بها من تصورات للبيئة والذاكرة الجماعية والفردية ومكوناتها، باحثة عن ماهية الوجود وقيمة التوريث الفكري والثقافي للأجيال بمفاهيم تصورية تحكي قصص مراحلها التجريدية، منطلقة خارج حدودها المكانية المألوفة والنمطية، ومتجاوزة جمودها من خلال التكوين البصري الحديث.

تشكلت تجربة الملوح ومسارها التشكيلي الخاص من خلال أعمال مثل «المعلقات» و«الحراج»، وأعمال أخرى تتضح فيها تلك الهوية المرتبطة بعناصر البيئة من خلال أسلوب التأويل في الفن الذي حاولت الملوح عبره خلق التفرد في الطرح الفني البسيط والعميق، مؤكدة أنها لا تبحث عن مجرد لفت نظر، بل تحاول الاستفهام والسؤال والبحث والتجريب، داعية إلى التأمل الذاتي في الجمعي.

والملوح أول فنانة تشكيلية سعودية تُختَار منحوتة لها سنة ٢٠١٥م لتزيين كورنيش جدة بعنوان «غذاء للفكر».

وُلدت مها الملوح التي تُقيم وتعمل في الرياض، في عام ١٩٥٩م، يتأثر كل ما تنتجه بارتباطها الروحي بمنطقة نجد وبتراثها الديني والثقافي. وهي تستعمل في أعمالها خامات عدة، مثل: ألواح الشينكو الضخمة، وأشرطة المحاضرات الدينية، وبراميل النفط المهملة، وأبواب معدنية. وعُرضت أعمالها في المتحف البريطاني، ومتحف تيت مودرن، ومركز بومبيدو، ومتحف اللوفر أبوظبي، ومركز الجميل للفن دبي.

• متى يمكن أن يتحول العمل الفني من خامة عادية، وإن كانت أدوات سبق استخدامها، إلى مادة تاريخية تمثل هويته وذاتيته؟ وكيف؟

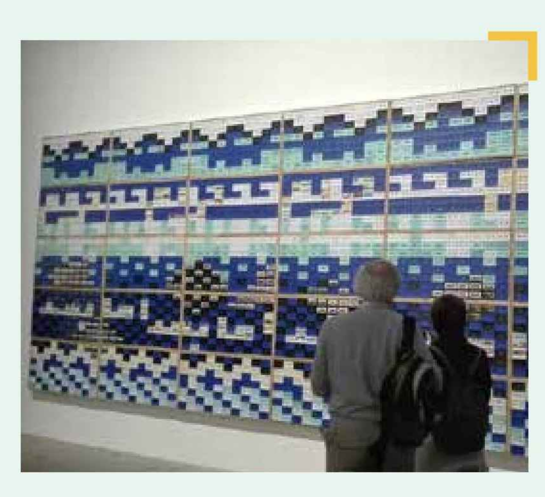
■ حين تنتهي الأشياء أو الأدوات من وظيفتها الأساسية تتحول إلى مرحلة أخرى شاعرية.

أجمع هذه المواد التي تعدت هذه المرحلة (المرحلة الأساسية أو الوظيفية) وأحتفظ بها حولي في ورشة عملي، حيث تبدأ وتتكون علاقة من نوع آخر معها حيث إنها تذكرنا بمرحلة من مراحل حياتنا وتروي لنا الكثير من القصص.

• تتنقلين بين أماكن ومدن عدة حيث تعملين بين الرياض ولندن وفيينا؛ فبِمَ زودتك هذه التنقلات كتشكيلية، ومن أيها تصطادين فكرة عملك الفني؟

■ زودتني بالخبرة والمعرفة، وأعمالي كلها نتيجة حياتي اليومية، وما أواجهه من تجارب سلبية أو إيجابية.

• قلت في شرحك عن عمليك (غـذاء للفكر، والمعلقات) اللذين يمثلان أحد عشر إناء للطهي: «استخدمت هذه القدور لطهي حساء لحم الماعز التقليدي، ومع اسودادها بفعل الطهي فوق النار، احتفظت القدور بآثار تاريخها كما احتفظت رمزيًّا بالقصص التي تسرد أثناء تناول وجبات الطعام في تقاليد البدو الرحل».



قامت مها الملوح بتحويل هذه القدور إلى قصيدة مرئية تكريمًا للشعر الجاهلي عند العرب. فكيف تشجعت على الربط بين زمنين تاريخيين متباعدين كثيرًا ومختلفين بهذا التصور الفني العميق؟

■ تَغَنَّى شعراء المعلقات بالطبيعة وجبال الجرانيت الداكنة أو السوداء التي في منطقة نجد... والتي تبعد بضعة كيلومترات من منطقة الرياض. حين جمعت القدور وعلقتها في ورشة عملي لمدة تعلقت بها وأعجبت بآثار النار عليها ومنذ أن علقتها وجدتها تحكي لي قصصًا مرّ عليها التاريخ وذكرتني بقصائد المعلقات التي قيل إنها علقت على الكعبة، ونشأت علاقة شاعرية بيني وبينها، وذكرتني بالطبيعة التي تغنَّى بها شعراء المعلقات. الفنان يحتاج الجرأة والشجاعة لإخراج عمله الفني بأفضل صورة تعبر عن إحساسه.

• ألم تخشَي انتقاد الجمهور والوسط الفني عملَك هذا؟

■ طبعًا، الخوف إحساس طبيعي للفنان حين يعرض عمله لكن المخاطرة مهمة للفنان، الخوف ليس شيئًا يجب تجنبه. إنه ليس مؤشرًا على أنك تفعل أشياء خاطئة. الخوف هو الثمن الذي يتعين على جميع الفنانين دفعه في طريقهم للقيام بعمل ذي معنى.

إذا كان لدى الفنان قصة بداخله، أعتقد أنه يجب عليه مشاركتها. إذا كان لديه فكرة يرغب في إنشائها،

أعتقد أنه يجب عليه بناؤها. إذا كان لديه حلم من شأنه أن يجعل العالم مكانًا أفضل قليلًا، فأعتقد أنه من مسؤوليته إيصاله إلى بقية الناس. لكن ذلك لن يكون سهلًا. يتعامل جميع الفنانين مع المخاوف والشكوك الذاتية والأسئلة وكثير من المشاعر.

الانتماء هو الشعور بأنك جزء من مجموعة

• قلت في كلمتك التي قدمت بها معرضك في بينالي البندقية: أستمد من وطني الإلهام لأعمالي الفنية، من الصور والأفكار المتناقضة. الفن الجيد في رأيي يجبرك على التمهل لتتأمل وتفكر بما يدور حولك. كيف تفسرين هذا الانتماء الإبداعي للأجيال الجديدة من المبدعين في الحقول الفكرية والثقافية والأدبية والفنية؟

■ ببساطة، الانتماء هو الشعور بأنك جزء من مجموعة ويتعلق الأمر بمدى اعتقادنا أننا نلائم تلك المجموعة أو ذلك المكان. إنها نتيجة للتواصل مع الآخرين في شتى المستويات والطبقات في علاقات غنية والمشاركة في أوطاننا ومجتمعاتنا لجعلها أفضل. الانتماء أمر أساسي لإحساسنا بالسعادة والرفاهية. لدى كل واحد منا علاقة شخصية بفكرة الانتماء التي تتأثر بتجاربنا مع الأشخاص والأماكن والهويات التي نشعر أنها مرتبطة بها؛ مجتمع، مكان عمل أو ثقافة فرعية - هذه كلها أمور قد ننتمي إليها.

• أين تجدين إلهامك وكيف تستطيعين استثماره فنيًّا واجتماعيًّا؟

■ أجد إلهامي في التنقل بين الأحياء وحول مدينتي وزيارة الأماكن الشعبية والأسواق والتعرف إلى الناس من خلالها. وأحمل كاميرتي معي للحفاظ على بعض اللحظات وأجمع الأشياء التي تجذبني، وأحاول قضاء الوقت الكافي معها في الأستديو وإجراء تجارب.

• استخدمت في عرض عملك «أما بعد» صواني الخبز الخشبية التي ملأتها بأشرطة الكاسيت الوعظية، ونسقتها لتعبر عن بعض الجمل التي تكررت في تلك الأشرطة كثيرًا؛ هل أردتِ تأريخ تلك المرحلة الفكرية المتأثرة والمؤثرة في الثقافة السعودية بشكل عام؟

■ هي مرحلة مهمة يجب توثيقها وإطلاع الأجيال القادمة عليها. نحن نزور المتاحف لنطّلع ونتعلم دروسًا ونستفيد من الآثار التي تركتها الأمم قبلنا.

في سلسلة أشرطة «غذاء الفكر»، وضعت عددًا من الكاسيتات في صواني خبز عمرها أكثر من ثلاثين عامًا، قمت بجمعها من المخابز القديمة، استخدمت هذه الصواني خلال المدة نفسها التي بدأ أو تم فيها تسجيل هذه الكاسيتات وتوزيعها بشكل جماعي، ويتحدث العمل عن خطاب أوسع حول كيفية تغلغل الأفكار في



مجتمع وتصبح قواعد. إنها تتعلق بسيولة الخطابات التي يمكن أن تتخلل وتخترق الحدود المحلية، وتنتقل إلى المجال العالمي.

الحفاظ على الهوية لا يعني عرض التراث كما هو

• تحملين رسالة واضحة وعميقة، في الوقت نفسه من خلال ما تستعملينه من مفردات بصرية مألوفة لدى العامة تمثل الماضي إلى جانب نقده كما نراه الآن بكل تأثيراته الحالية، تثير الفنانة مشاعر متضاربة يختلط فيها الحنين للماضي مع نقده. كيف اكتسبتِ هذه القدرة الفنية المستعصية بحيث تجاوزت الحاضر شكليًّا واستحضرته من خلال نقدك للماضي؟

■ أنا لا أنتقد الماضي بل أحاول المحافظة على جزء منه من خلال جعل التراث أمامنا وليس خلفنا. للحفاظ على الهوية لا نستطيع الحفاظ على التراث كما هو بل بعرضه بطريقة مختلفة تتماشى مع العصر حتى تتقبله الأجيال الجديدة ولا ترفضه.

• ركبت جزءًا من نحت «غذاء للفكر» بكورنيش جدّة لتكوني أول فنانة تشكيلية سعودية تركّز لها منحوتات وذلك في عام ٢٠١٥م؛ ما مشاعرك عندما قمتِ بتلك الخطوة آنذاك؟ وكيف وجدت ردود أفعال الناس إزاء تلك الخطوة المدهشة؟

■ سعيدة وفخورة وممتنة باختياري من «جميل آرت» لعمل المنحوتة، وبخاصة أن جدة هي مسقط رأسي، وعشت فيها طفولتي حتى تخرجت من الثانوية، ثم انتقلت إلى الرياض. ردود الأفعال كانت إيجابية والحمد لله داخليًّا وخارجيًّا.

• تحاولين أن تشركي متلقّي أعمالك من خلال استعمالك أسلوب الإيحاء، معتبرة أن الفكرة تصور وإيحاء وبعد آخر متداخل يجمع بين الأحاسيس والوعي بها؛ هل تقصدين أن يكون المتلقّي مشاركًا في عملك أم ماذا؟

■ العمل يجب أن يخاطِب، ويخلق حوارًا مع المتلقي، وهذا الحوار يجعله مشاركًا.

• أنت من القلائل اللاتي ركـزن على استخدام الأشياء والجمادات وإحيائها في أعمالهن، كوسائل فعّالة لتصوير التغير الاجتماعي، وما أنتجته المواجهة بين الحداثة والتراث الثقافي من آثار، فما غايتك من ذلك التركيز على آثار تلك المواجهة الثقافية الاجتماعية؟ وإلامَ توصلت بعد ذلك؟



■ أعمالي كلها نتيجة لحياتي وتجاربي الاجتماعية. غاية أو مهمة الفنان هي لفت النظر إلى قضايا مهمة في محيطه أو مجتمعه ولكن الفن لا يقدم حلولًا.

• برز مجموعة من الفنانين السعوديين في مجال الفن المفاهيمي، فكيف تنظرين إلى هذا الأسلوب من الفن؟ وكيف يمكن تلقيه في المجتمع السعودي وكذلك العالم؟

■ أُومِن أن الإنسان أو الفنان وليد عصره وتعبيره بلغة العصر هو المطلوب لأنه إنسان معاصر، وإذا أردنا لفننا الوصول للعالمية يجب أن نخاطب العالم بلغة يفهمها.

• ما رأيك في المشهد التشكيلي السعودي بما فيه النقد التشكيلي بشكل عام؟

■ نشهد تغييرًا كبيرًا ومستمرًّا للأفضل بقيادة خادم الحرمين وولي عهده الأمير محمد بن سلمان حفظهما الله، وتحظى الثقافة والفنون بنصيب كبير من اهتمامهما.
وعدد الفنانين والمهتمين بالفنون في ازدياد والحمد لله، لكن للأسف لا وجود للنقد التشكيلي في الساحة الآن. المتلقي المحلي يحتاج إلى الناقد الموضوعي ليستطيع تقييم وفهم العمل.

لقاء في باريس:

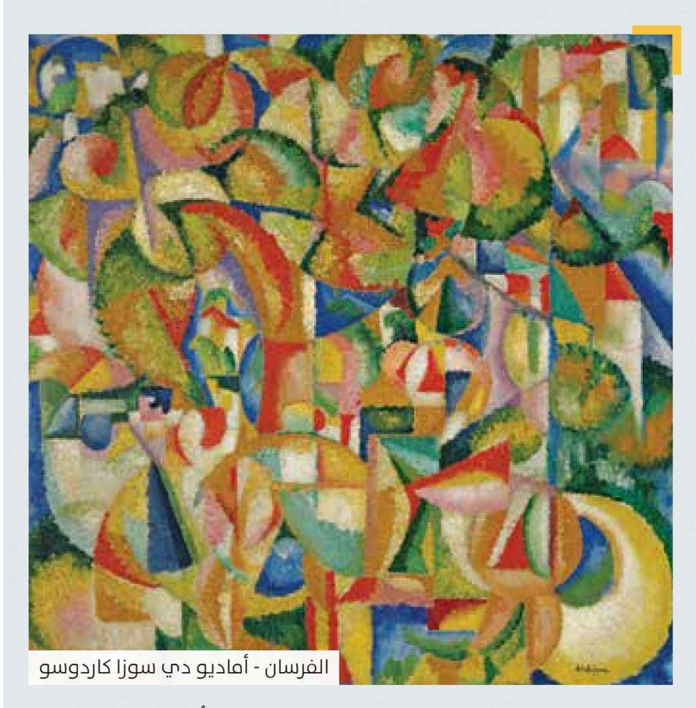
بيكاسو وشاغال وموديلياني وفنانو عصرهم

العاصمة الفرنسية تتحول إلى مختبر كوني

الفيصل أبو ظبي

يخال المرء نفسه في أثناء التجول في معرض «لقاء في باريس» أن العاصمة الفرنسية تحولت في مطلع القرن العشرين إلى ورشة عمل هائلة، مختبر كوني لتجارب وتقليعات وتيارات وحركات، منها ما هو فني، وما هو أدبي وما هو فكري وفلسفي، ومنها ما يخص السلوك ونمط العيش. وفي الواقع، باريس كانت، ولا تزال ربما، هذا المختبر الكوني، فهي مدينة لا تشبه بقية المدن في العالم؛ إذ مثلت في العقود الأولى من القرن العشرين ملاذًا لكل الفنانين والكتاب والمثقفين من أنحاء متفرقة من المعمورة، الهاربين من قمع السلطة في بلدانهم، أو الباحثين عن مناخ مثالي لتحقيق أحلامهم. وحسنًا فعل معرض اللوفر أبو ظبي، حين أتاح مثل هذه المناسبة للتعرف إلى باريس من خلال واحدة من حقبها الأساسية والجوهرية، حقبة طبعت تاريخ الفن كله بطابعها وأثرت على نحو حاسم في تحديد ملامح الفنون الحديثة.

«لقاء في باريس: بيكاسو وشاغال وموديلياني وفنانو عصرهم (١٩٠٠-١٩٣٩م)»، معرض ينظمه متحف اللوفر أبو ظبي بالتعاون مع مركز بومبيدو ووكالة متاحف فرنسا، وافتتحته وزيرة الثقافة وتنمية المعرفة نورة الكعبي وعدد كبير من المسؤولين الإماراتيين والفرنسيين، في سبتمبر الماضي، يزج بالزائر في حقبة فنية لا تزال حاضرة بقوة في عالم الفنون، يتيح المعرض الفرصة تلو الأخرى ليتعرف الزائر إلى فنانين ورسامين ونحاتين وملونين كبار وفوتوغرافيين، لهم طرائقهم ورؤاهم وتصوراتهم وفلسفاتهم التي دفعتهم باريس لبلورتها وتعميقها وإطلاقها بما يلزم من حماس وعنفوان وبصيرة ومثابرة لم تكل، حتى أصبح جل فناني تلك الحقبة علامات في تاريخ الفن العالمي، ويكتشف تيارات وأساليب ومدارس فنية طليعية تقدم العالم من زوايا فلسفية ورؤيوية جديدة، لم يعهدها العالم من قبل.


الفرسان - أماديو دي سوزا كاردوسو

يقدّم المعرض، الذي يجمع ٨٥ عملًا فنيًّا لأبرز الفنانين الطليعيين الذين برزوا في القرن العشرين، مثل: بابلو بيكاسو، ومارك شاغال، وأميديو موديلياني، وخوان غريس، وشايم سوتين، وقسطنطين برانكوزي، وتمارا دوليمبيكا وآخرين. ويبيّن مدى إسهام الفنانين الذين هاجروا إلى فرنسا في مطلع القرن العشرين في رسم المشهد الثقافي في العاصمة الفرنسية في ذلك الوقت. وهو يضم مجموعة من اللوحات والمنحوتات، بما فيها لوحة «غوستاف كوكيو» لبيكاسو (١٩٠١م)، و«صورة شخصية لديدي» لأماديو موديلياني (١٩١٨م)، و«الأب» لمارك شاغال (١٩١١م)، و«فتاة بثوب أخضر» لتمارا دوليمبيكا (١٩٢٧-١٩٣٠). وستتيح هذه الأعمال للزوار الاطلاع على حياة هؤلاء الفنانين ومسيرتهم الفنية في باريس من خلال إعادة تصوير المشهد الاجتماعي والثقافي الذي كان سائدًا آنذاك.

يسلّط المعرض الضوء على الأجواء الباريسية التي كانت سائدة في القرن العشرين، حين شهدت العاصمة الفرنسية نهضة فنيّة استثنائية نظرًا إلى تدفق الفنانين من رسامين ونحاتين ومصورين إليها من مختلف أنحاء أوربا وآسيا وأميركا، مع الإشارة إلى أن هذه المجموعة من الفنانين شملت نساء عدة. فبعد أن أُجبروا على مغادرة بلادهم بسبب الملاحقات السياسية والدينية، أو نتيجة الأوضاع الاقتصادية الصعبة، بحثوا عن حرية التعبير عن فنهم وعن بيئة تتيح لهم تبادل الأفكار المبتكرة. ومن ثم، فإن النظام الليبرالي الفرنسي في ظل الجمهورية الثالثة، الذي شجع على الانفتاح والتسامح الفكري، قد مهد الطريق للعديد من هؤلاء الفنانين الأجانب.

نشأة الحركات الفنية

ويتتبّع «لقاء في باريس» نشأة العديد من الحركات الفنيّة التي باتت اليوم تُعرف بأبرز الحركات التي حددت معالم الفن الحديث؛ إذ كانت الوحشية من أول الحركات التي ظهرت في هذا السياق، والتي يكتشفها الزائر من خلال أعمال عدّة منها «درجات الأصفر» لفرانتيشيك كوبكا (١٩٠٧م)، و«نيني، الراقصة في ملهى فولي بيرجير» لكيس فان دونغن (١٩٠٩م)، و«فيلومينا» لسونيا ديلوناي (١٩٠٧م). ولا بد من الإشارة إلى أن فناني هذه الحركة كانوا منفتحين على المخاطرة الفنية ويستمدّون إلهامهم من فان غوخ وغوغان، وقد ابتكروا لوحات استخدموا فيها ألوانًا مشرقة وحادة. وتشكل لوحة «فتاة نائمة» لسونيا ديلوناي (١٩٠٧م) خير مثال على أن استخدام الضوء والألوان في اللوحة يتعدى نقل المساحة والبعد فيها إلى نقل المشاعر والأحاسيس.

ويستمر زائر المعرض في تتبّع هذه الحركات الفنيّة فيكتشف التكعيبية من خلال أعمال بارزة مثل: «الفتاة والطّارة»، لبابلو بيكاسو (١٩١٩م)، و«طبيعة صامتة على كرسي» لخوان غريس (١٩١٧م). يُذكر أن بابلو بيكاسو ابتكر، بالتعاون مع الفنان الفرنسي جورج براك، مبدأ التكعيبية، مستمدًّا الإلهام من أعمال بول سيزان ومن المنحوتات الإفريقية. وتوضح أعمال بيكاسو الفنيّة المعروضة، مثل: «امرأة جالسة على كرسي» (١٩١٠م)، سعيه إلى عدم إيضاح الخطوط التي ترسم معالم الشخص في إطار تجريدي.

وفي تجوله في المعرض يطّلع الزائر على مختلف المناطق الفرنسية التي شكّلت مركزًا للفنانين، ومنها حي مونمارتر، وحي مونبارناس الذي شكّل مركزًا بوهيميًّا ونقطة التقاء للفنانين والكتّاب والشعراء. ويبيّن المعرض هذا التبادل الثقافي من خلال أعمال مثل: «ألفريد فليشتايم بزي مصارع الثيران» لجول باسكين (١٩٢٥م)، و«من أجل روسيا والحمير والآخرين»، لمارك شاغال (١٩١١م).

ولا يغيب فن التصوير الفوتوغرافي عن معرض «لقاء في باريس: بيكاسو وشاغال وموديلياني وفنانو عصرهم (١٩٠٠- ١٩٣٩م)»؛ إذ يشمل أعمالاً بارزة مثل «واجهات المحلات» لفلورانس هنري (١٩٣٠م)، و«جسر نوف في الليل» لبراسّاي (١٩٣٢م). فيما لجأ العديد من المصوّرين الأوربيين والأميركيين إلى فرنسا لأسباب سياسية أو بحثًا عن ظروف اقتصادية أفضل من تلك التي عانتها بلادُهم، طوّر مصوّرون مثل أندريه كيرتيس وإيليسِه بينغ نوعًا جديدًا من الحداثة في التصوير، وهو يبرز في المعرض عبر أعمال مثل «ظل برج إيفل»، لأندريه كيرتيس (١٩٢٩م).

وسيتمكن زوار المعرض من الاطلاع على تطوّر المشهد الفني في باريس في تلك الحقبة من خلال مجموعة من الأدوات التفاعلية تبيّن إحداها رحلة الفنانين من مواطنهم إلى باريس، فيما تتيح أخرى للزائر الاطلاع على كيفية استخدام الفنانين للألوان، ليستكمل تجربته داخل مساحة تُعيد تشكيل أستديو الفنان قسطنطين برانكوزي لتسلط الضوء على البيئة التي عمل في إطارها وعلى علاقته بالأشخاص الذين رسمهم وبتلاميذه.

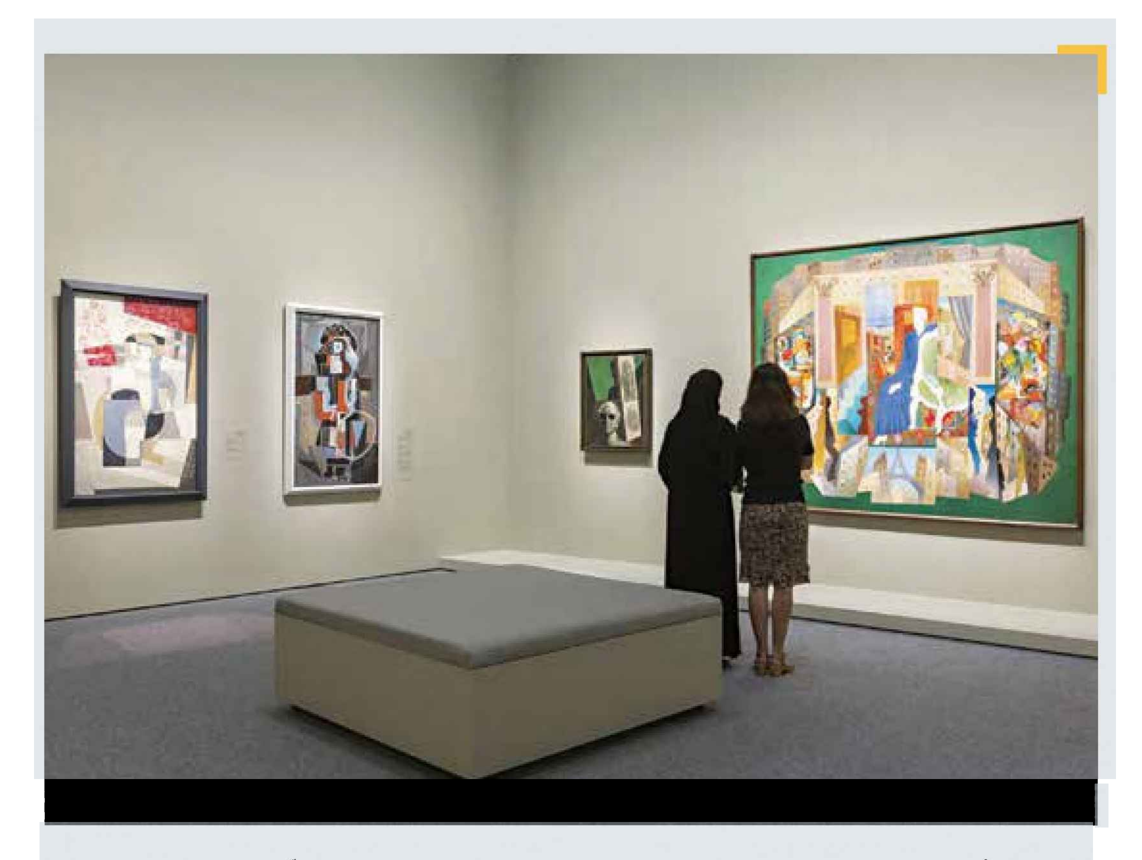
مجتمعات متغيرة

في حفلة افتتاح المعرض، تحدث مانويل راباتيه، مدير متحف اللوفر أبو ظبي، قائلًا: «يُسعدنا افتتاح موسم ٢٠١٩/ ٢٠٢٠م بعنوان «مجتمعات متغيّرة» بإطلاق معرض لقاء في باريس: بيكاسو وشاغال وموديلياني وفنانو عصرهم (١٩٠٠- ١٩٣٩م). فهذا المعرض يُشكّل محطة هامة في المنطقة؛ إذ يسلط الضوء على حقبة بارزة في تاريخ الفن. في سياق موسمنا الثقافي الجديد، يبرز المعرض النتاج الإبداعي الذي رأى النور في فترة شهدت العديد من الاضطرابات السياسية والاجتماعية، ويبيّن كيفية تأثير التبادل الفكري على نتاج جيل كامل من الفنانين. ولا بد لنا من أن نعرب عن امتناننا لشركائنا لإتاحة الفرصة لنا لإطلاع زوارنا على مثل هذه الأعمال الفنيّة الاستثنائية، ومن أن نشكر بشكل خاص مركز بومبيدو على تعاونه معنا في تنظيم هذا المعرض».



رجل من تورين - خوان جريس

من جهتها، قالت الدكتورة ثريا نجيم، مديرة إدارة المقتنيات الفنية وأمناء المتحف والبحث العلمي في متحف اللوفر أبو ظبي: «يمكن القول: إن هذا المعرض لا يقدّم للزوار أعمالاً فنيّة فقط، بل يأخذهم في رحلة عبر الزمن ليعيشوا لحظات تاريخية هي الأبرز في تاريخ الفن الحديث، حين اجتمع الفنانون والنحّاتون والمصوّرون مع الكتّاب والموسيقيين والشعراء في مشهد ثقافي استثنائي.



فإلى جانب أعمال كبار الفنانين، يتمحور هذا المعرض حول مدينة باريس مسلطًا الضوء على الدور الذي لعبته كمركز للابتكار والتبادل الثقافي، وعلى الفنانين الذين هاجروا إليها من جميع أنحاء أوربا وآسيا وأميركا، والذين باتوا يُعرفون اليوم باسم الفنانين الطليعيين».

يُذكر أن المعرض من تنسيق كريستيان بريان، رئيس أمناء المتحف ورئيس قسم الفن الحديث في المتحف الوطني للفن الحديث في مركز جورج بومبيدو، ومساعدة آنا هيدلستون، مساعدة أمين متحف في قسم الفن الحديث في المتحف الوطني للفن الحديث في مركز بومبيدو. أما سيرج لافين، مدير مركز بومبيدو، فرأى أن «مركز بومبيدو ساهم في مسيرة اللوفر أبو ظبي الفنيّة والفكرية. فقد أعار المتحف العديد من القطع الفنيّة البارزة من مجموعة المتحف الوطني للفن الحديث التي تلاقت مع مجموعة اللوفر أبو ظبي الفنيّة التي تضم العديد من الأعمال المهمة لكبار فناني القرن العشرين. وحين حان الوقت لنقرر موضوع أول معرض يقوم على التعاون ما بين المتحفين، اقترح فريق عمل اللوفر أبو ظبي فكرة هذا المعرض. والجدير بالذكر أن موضوع المعرض يأتي في إطار التبادل الثقافي الذي يسلّط الضوء عليه هذا المتحف العالمي الذي صممه جان نوفيل».

إلى جانب ذلك، قال كريستيان بريان، منسّق المعرض: «ظهرت تسمية «مدرسة باريس» للمرة الأولى في عام ١٩٢٥م، ومنذ ذلك الحين استُخدمتْ للإشارة إلى الازدهار الفني الاستثنائي الذي نتج عن لقاء الفنانين والنحّاتين الذين اتّجهوا إلى العاصمة الفرنسية من أوربا وآسيا وأميركا منذ مطلع القرن العشرين إلى الحرب العالمية الثانية. فقد رغب الفنانون بالسفر إلى فرنسا نظرًا إلى المكانة العالمية للمدينة والمشهد الفني الذي كان سائدًا فيها آنذاك، والذي تبلور مع نجاح المعرض العالمي فيها في عام ١٩٠٠م. ولكن الأهم من ذلك، كانت باريس للرسامين والنحاتين الأجانب مركزًا لمختلف أنواع الفنون».

لا بد من الإشارة إلى أن المعرض سيترافق مع برنامج ثقافي يشمل مجموعة من الفعاليات التي عملت على تنسيقها روث ماكنزي، الحائزة رتبة الإمبراطورية البريطانية، والمديرة الفنية لمسرح شاتليه في باريس والمديرة الفنية السابقة لمهرجان هولندا ومهرجان لندن لعام ٢٠١٢م (البرنامج الثقافي الرسمي لألعاب لندن الأولمبية لعام ٢٠١٢م).

نرثي أنفسنا لغيابه

يوسف بن يوسف رجل الضوء الذي ميز السينما العربية في عصرنا

محمد ملص سينمائي سوري

نظم المركز الوطني للسينما والصورة، ومكتبة الأفلام التونسية (السينماتيك) في قصر الثقافة في تونس العاصمة، ما بين ١٧ و٢٢ سبتمبر الماضي، تظاهرة سينمائية لتكريم ولذكرى مدير التصوير السينمائي يوسف بن يوسف الذي فقدته السينما التونسية والعربية مع نهايات العام الماضي (٢٨ ديسمبر ٢٠١٨م)، والذي يعدّ واحدًا من أبرز المصورين السينمائيين العرب. تضمن هذا التكريم أيضًا إقامة معرض للصور عنه وله؛ والكتابات التي كتبت عنه وعن الأفلام التي حققها، وعروضًا يومية للأفلام التي صورها والتي ساهم بتحقيقها في حياته السينمائية؛ وأسست وساهمت في نشوء الموجة السينمائية الجديدة في السينما التونسية والعربية. كما في فلم «رجل الرماد» لنوري بو زيد، و«صمت القصور» لمفيدة التلاتلي، و«عصفور السطح» لفريد بوغدير، و«الليل» لمحمد ملص.

هذه الأفلام التي يمكن القول: إنها تنتمي لما يمكن تسميته بـ«العصر الذهبي» للسينما العربية، التي كان ليوسف بن يوسف دور مهم في أن تتحقق على النحو الذي تحققت به.

***

من الذي نرثي أنفسنا لغيابه؟

الكتابة عن يوسف بن يوسف كصانع للصورة السينمائية، والكشف عن التجليات الإبداعية الكامنة في وجدان رجل الضوء هذا؛ هي قضية ثقافية ومسؤولية نقدية مهمة، تقع على عاتق النقد والنقاد السينمائيين. أما هذا الرثاء، فهو محاولة للتعبير عن التجربة الشخصية، والمعايشة اليومية المباشرة في أثناء تحقيق اثنين من الأفلام السينمائية التي حققناها معًا، وهو ما أتاح لي الكشف عن مكنون هذه الشخصية السينمائية الخاصة؛ والتعرف إلى السمات والخصائص التي يتصف بها هذا الإنسان، واستيضاح الملامح الإبداعية التي يتميز بها التي جعلته يتألق فيما صوَّره من الأفلام التي دعي لتحقيقها. وجعلت منه علامة استثنائية، تميزت من خلالها السينما العربية في عصرنا، وكرسته صديقًا روحيًّا لكثير من السينمائيين الذين عملوا معه. لم يسبق لي فيما يخص العلاقة الشخصية أو المهنية مع مديري التصوير الذين عملت معهم -من دون الانتقاص من القيمة الفنية لأي منهم- أن ترك أحدهم في نفسي تلك الطاقةَ الوجدانية الثرة بالدلالات والأبعاد، التي كان لها مثل ذاك الأثر العميق فيَّ، كتلك التي رسختها تجربة العمل مع يوسف

إن «الصورة» له، ليست إلا تعبيرًا عن الشعور العميق بـ«الغربة» التي يعيشها المبدع في حياتنا اليومية، والدافع الذي يسعى من خلاله إلى أن يكسر هذا الشعور، وأن يجد بتحقيقها عالمه الخاص

بن يوسف في الفِلمينِ اللذين حقق لي الصورة التي عليها هذان الفلمان «الليل» و«حلب مقامات المسرة». فهذه الدلالات والأبعاد لا ترسم فقط البنية الشخصية لهذا «المعلم»؛ بل تكشف عن «كنه» وجوهر العلاقة العميقة بينه وبين «الصورة». وتبين في الوقت نفسه المرجعيات الوجدانية والفنية لهذه العلاقة. إن «الصورة» له ليست إلا تعبيرًا عن الشعور العميق بـ«الغربة» التي يعيشها المُبدِع في حياتنا اليومية، والدافع الذي يسعى من خلاله إلى أن يكسر هذا الشعور، وأن يجد بتحقيقها عالمه الخاص. وهو ما قاده إلى أن يخلق من «الصورة» محراب صلاة.

***

في المرحلة التي كنا نحضر فيها تحقيق فلم «الليل»؛ ومع اقتراب التاريخ المحدد للبدء في التصوير؛ لم أكن حينها قد حسمت اختياري لمدير تصوير هذا الفلم «الخاص» بالنسبة لي. وبالمصادفة المحضة؛ شاهدت حينها فلم «رجل الرماد» للتونسي نوري بو زيد؛ فامتلكني يومها إحساس غامض وغريب؛ يخص «المذاق» الخفي للصورة، الذي يطوف حول عينيك ويتسرب إلى وجدانك

وعقلك، ثم يأخذك إلى السؤال حول ذاك الذي يصيغ صورة كهذه. صورة تحدث لديك في تلقيها، ذاك التماس مع النفس، وتستقر لديك بهذه الجمالية البصرية والحرفية المتقنة. يومها استقبلت هذه الأحاسيس التي امتلكتني من دون أن أفهم، أو أهتم بماهيتها، أو البحث العقلاني عن أسبابها، أمام قوة الصوت الداخلي الذي كان يردد بإصرار، ويقول لي: إنه «هو». فاستجبت لقوة الصوت الداخلي، وقررت أنه هو الذي يجب أن يُصوِّر لي الفلم. حين دعوته إلى دمشق لتصوير الفلم؛ لم أكن قد التقيتُه؛ ولم أكن قد رأيت صورة شخصية له.

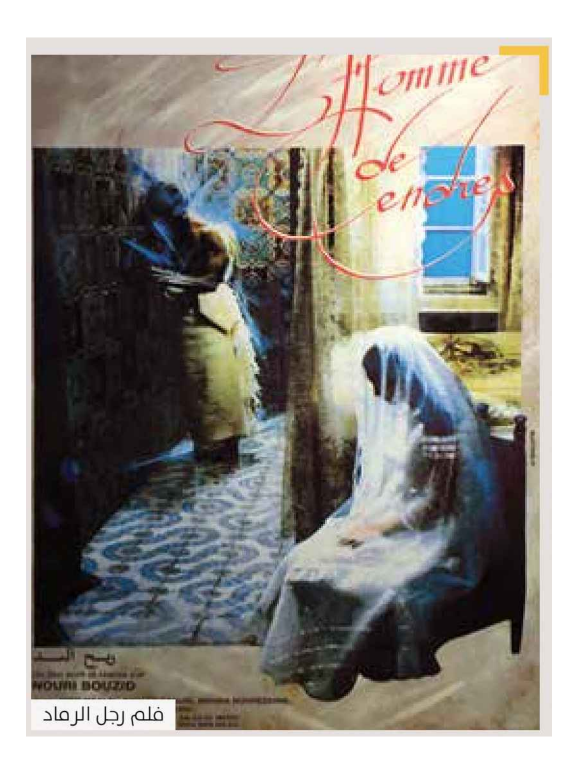
فوقفت يومها وشريكي السينمائي أسامة محمد في ممر الاستقبال في مطار دمشق لنستقبله، ونحن نعبث ونتكهن؛ أيهم سيكون هذا «اليوسف» بين أفواج القادمين على الطائرة التونسية. وفي لحظة ما، برز أمامنا رأس حليق الشعر بوجه خفر، وعينين صارمتين مغمستين بصفاء رطب؛ أخذنا وشدنا إليه، فتعانقنا بلا كلام، وأخذ كل منا ينظر للآخر بتأنٍّ حذر، دون أن نولي أي معنى لما تناهى منه من أحرف مبعثرة؛ نثرها بتأتأة مبحوحة الصوت، ومعلقة بلا اكتمال، كأنها صدى لشيء أو أشياء. حين خطا يوسف أمامنا لنخرج من الساعة، بدا كأنه يقف على عربة «الشاريو» وهي التي تسير به، ويرى العالم الذي يحيط به وعيناه على «فيزور» الكاميرا. فأخذت وأسامة نتبادل النظرات المتوجسة بقلق؛ وكلانا يُسائل نفسَه؛ أي مغامرة هذه التي أقدمنا عليها؛ التي يصعب التراجع عنها في هذه الظروف؛ ونحن عشية البدء في التصوير.

ما إن خرجنا من صالة المطار؛ حتى توقف يوسف بصلابة، وأخذ يعب الهواء ويحاول أن يشتم «الرائحة» ويغمض عينيه ليدرك رائحة المدينة التي يهبط فيها للمرة الأولى. ثم أشعل سيجارة وأخذ ينظر إلى وجوهنا ويبتسم ويبعث ببحة تخفي الكثير من الأسئلة؛ وكأنه هو أيضًا يتساءل من أنتم؟ بدا يوسف كأنه لا لسان له ليحكي؛ وأنه حين يبعث بهذا الفحيح المبحوح؛ فإنه يقول نتفًا من الكلمات التونسية الدارجة، مختلطة بشظايا من الكلمات الفرنسية، وأنه حين يصغي فإنه يقرأ ما تقوله عيناك، ويترصد إيقاع رنين هذا الكلام، فيهز رأسه ويطبق جفنيه كأنه يقطرُ المحكي بمراياه المختلفة. في صباح اليوم التالي حين دخلت إليه فتح عينيه وسألني

ما عنوان الفلم الذي سنصوره؟ فأجبته: «إعلانات عن مدينة كانت تعيش قبل الحرب» (وهو العنوان الذي كان قبل التصوير). ضحك وهو يردد: طويل برشة؟ ومضى إلى النافذة ليتأمل صباح المدينة، ثم التفت بصمت فبدا كأنه يريد أن يربط بين ما كان يراه نائمًا وما شاهده من النافذة المطلّة على دمشق وذاك العنوان. حين بدأت أحكي له عن الفلم الذي جاء لتصويره؛ شعرت كأنه يفتح صندوقه «الأسود» الخاص به، وينظر إلى عيني ويصغي. كنت أحكي له كل شيء، ما كتبته وما لم أكتبه، ما أفكر فيه وما أحسه، ما أراه وما أعجز عن رؤيته. أحكي له في الصباحات؛ العشيات؛ قبل التصوير؛ خلاله؛ في الجولات العديدة لأماكن التصوير المتناثرة الأرجاء؛ بل في أي لحظة كانت تتاح لنا خلال مدة التعايش التي قضيناها معًا. فصعقني بقوة خلال التصوير حين كان يعود إليّ ويذكرني بما كنت قد قلته. فهو لا ينسى أبدًا ما قلته، ولا النبرة التي حكيت بها، ولا الإيقاع الذي عبرت به، ولا ما كانت عيناي تفصح عنه من الإحساس الداخلي لهذا المحكي. مهما تباعدت الأيام. ولذلك -كما أذكر- قرر ألّا يقرأ السيناريو. في الحوارات المتبادلة بيننا، كان قد ترسخ لدي أن تلك العينين هما بؤرة الإصغاء، والجسر إلى مستودع الكلام والصور التي تبادلناها ونطمح إلى تحقيقهما. هكذا كسر يوسف الأساليب التي تعلمناها من قبل، ودفع بالحوار حول الإبداع السينمائي إلى درجة عليا، مفتوحة وبلا حدود، من التفاهم الوجداني للعلاقة بين المخرج ومدير التصوير. في التصوير كان ما أردت التعبير عنه؛ من أحداث وشخصيات وتفاصيل، وبصمت مريب كان يوسف يعيد لي صياغته بالضوء، فترتسم أمامي الأحداث والمكان والوجوه، ويدعوني بعدها لأختار ما يجب تصويره.

***

في فلم «الليل» لم تكن لدينا أماكن عابرة للتصوير، وكل الأمكنة التي اخترتها، كانت تقع في مدن سورية متباعدة، حيث يسعى الفلم من خلالها إلى بناء مدينة «القنيطرة» التي توحد الأحداث التي يرويها الفلم. أي تلك المدينة التي كان الإسرائيليون قد احتلوها لسنوات طويلة خلال هزيمة ١٩٦٧م؛ ودمروها كليًّا قبل أن يخرجوا منها بعد حرب عام ١٩٧٣م. كان يوسف كلما أخذته إلى أحد الأماكن التي سنصورها؛ يتأمل مطولًا هذا «اللوكيشن» بصمت،



فلم رجل الرماد

ويصغي لعالمه الداخلي ويستعيد كل ما رويته له، ثم يسألني عن ذاكرتي لهذا المكان: فأقول له هنا يا يوسف! في هذه البقايا من الدمار كانت «دكان» أبي! وهناك حيث شجرة التين الميتة قبره... فتتناهى إليّ لحظتها بحة صوته وأحرفه المتشظية عن أبيه! وتخضل في عينيه دمعة تلتمع وتحتبس على أطرافهما الصافيتين. ففي استطلاعات أماكن التصوير غدا يوسف كـ«نورس» يحط بروحه على المكان، ثم يعلو وهو يشدو بترانيم وضوء ولون الصورة التي سيحققها لهذا المكان. وفي التصوير كنت أحس أنه مع نفسه، يتذكر؛ يستعيد، ويستعيدني معه، ثم يناديني لأضع الكاميرا أينما أردت، ولأختار الزاوية والكادر الذي أشتهيه! وبعدها يطل على الكاميرا؛ ويرى الكادر ويبتسم ابتسامة لا تنسى، ثم يمضي ويصنع الضوء. وبعد كلمة: ابدأ!

يحتضن يوسف الكاميرا، كمن يعانق آلته الموسيقية، ثم ينقر بأصابعه على أوتارها، وينصت للصوت المنبعث منها ويمنح «الصورة» التي يصورها صوتها الموسيقيّ الخفي. ومن يومها أخذت أناديه: يا معلم الضوء تعالَ واعزفْ للصورة صوتها! فكان يبتسم وهو يترنم ويتخيل النغمة التي سيغنيها؛ فيصعد إلى عربة «الشاريو» ويمضي بها إلى ذاكرة مشتهاة وإلى ذاكرة متخيلة؛ أو محكية أو معيشة.

في المشاهد الخارجية النهارية؛ كان يوسف بعد أن يفكر كثيرًا؛ يأتي إليّ ويردد أمامي الحكمة التونسية السائدة: «الله غالب!». ويعبر لي كيف أن النهار بضوئه يغلبه ويعجز أن يحقق الصورة التي يريد. لم يكن أمامي وفاء وحبًّا للصورة التي يستطيع أن يسيطر على تحقيقها كما نشتهي إلا أن أحول الكثير من مشاهد الفلم من النهار إلى الليل. وأن أغير عنوان الفلم إلى الليل أيضًا.

وكان اختيار «القنيطرة» المدمرة بذاتها للعديد من المشاهد وتصويرها في هذه المدينة، وإعادة بناء ما يلزم الفلم استعادته كما كان قبل احتلالها. وهو ما جعلنا نقضي مدة طويلة من التصوير في هذه المدينة المدمرة، وأن نعيش خلال تلك المدة فيها. فاختار أبو خنيل أحدَ البيوت المدمرة وسكنه حيث يستطيع أن ينفرد بنفسه، ويؤنس وحشته «ضفدع» اتخذه مساكنًا له في عيشه خلال تلك الأيام الطويلة. على الرغم من أن العاملين معه من مجموعة الإضاءة لا يفارقونه، ويتلقفون لتقديم أي شيء يحتاجه سواء في التصوير أو غيره.

***

في التصوير كان ما أردت التعبير عنه؛ بصمت مريب، كان يوسف يعيد لي صياغته بالضوء، فترتسم أمامي الأحداث والمكان والوجوه، ويدعوني بعدها لأختار ما يجب تصويره

بعد إنجاز «الليل» دعوت يوسف لتصوير الفلم التسجيلي الذي صورته في حلب مع المؤذن والمغني الحلبي الشيخ صبري مدلل بعنوان: «حلب مقامات المسرة» حيث نعمنا معًا بالضوء الوجداني الداخلي لهذه القامة الموسيقية التي تعدّ الذاكرة الوثائقية للتراث الأندلسي للموشح والتي حافظت عليه وأسست للمدرسة الحلبية في الموسيقا والغناء. بعد تصوير هذين الفلمين غدا يوسف لي شخصية «روائية» تتصدر ما كنت قد كتبته في سيناريو «سينما الدنيا». بل ربما في رواية قد أكتبها وقد لا. فمن أحببنا لا يموت إلا حين نموت نحن.



إيمان حميدان
كاتبة لبنانية

الكتابة خارج المكان والإقامة في بيت اللغة

من أكثر الأسئلة التي تردني إلى فعل الكتابة نفسها سؤال يدور حول الكتابة والمكان، وفيما إذا تأثرت كتابتي الإبداعية وغير الإبداعية بتغيّر المكان. سؤال لا بدّ أيضًا من أن يعيدني إلى ذاكرة الأشياء والصور والأشياء الصغيرة التي رحلت معي في أماكني المتعددة ولم تتركني. في عام ٢٠١٥م أنهيت رواية «خمسون غرامًا من الجنة»، وكانت المرة الأولى التي أنجز فيها رواية خارج لبنان. كنت قبل ذلك أعتقد أن الكتابة في أمكنة بعيدة من المكان المألوف شبه مستحيلة؛ إذ إنها ستزيد من جروحات الروح ومن الشعور باللّامكان، أو تبقينا «خارج المكان». الآن بعد ٤ سنوات وأثناء كتابة روايتي الجديدة صار بمقدوري القول: إن العلاقة بين المكان والكتابة تأخذ كلّ مرّة شكلًا جديدًا. الآن أستطيع القول: إن الكتابة تصبح هي البيت، مهما تغيرت ملامح البيت الظاهرة. تحتل الكتابة مكان البيت الأول، أو لنقل تحتل مكانه، وتصادق الأرق المتنقل حين الانتقال بين مكان وآخر بين قطار وآخر، بين طائرة وأخرى.

لكن لا بد أيضًا أن نأخذ مسافة من الكتابة، لنراها من بعيد ولو قليلًا. ستبدو كأنها تقيم في مساحة تشبه مساحة أحلام ضامرة، في شوارع لا تشبهنا، رغم ذلك تحضننا وتجعلنا نحفر علاماتنا على حجارتها. لا ضير أن نجد أنفسنا أحيانًا نرسم في الهواء أو نكتب على سطح مياه النهر الذي يعبر مدينتنا الجديدة. حينها نقول: إنها قد تكون أمكنة عصيّة. لكنها عصية وجاذبة في آنٍ، أمكنة تتسع. ولا ندري حينها إن كنا نريد البقاء خارجها أو الدخول إلى قلبها. وإن دخلنا هل سيروي هذا الدخول عطش اشتياقنا إلى البيت الأول. بيت أول لم يبقَ على الأرجح منه إلا ما بقي في ذاكرتنا عنه. نشتاق إليه في الذاكرة ونعود إليه في الذاكرة أيضًا.

لكن الذاكرة باتت افتراضية تقيم على صفحات المواقع الاجتماعية، وتتجول بين أروقة جدرانها. ذاكرة عابرة تشبه حياة المقيم في عالم ليس بعالمه الأول. عابر هو أيضًا بين عالمين، مكانين، ذاكرتين، ثقافتين. بل بين عوالم وأمكنة. إنه في مكان الـ«ما بين».

مكان لا جهات له ولا زوايا، ومفتوح على كل الاحتمالات.

الهجرة، الإحساس بحضورك في بلد ليس لك، الكتابة في مجتمع يتقن ويكتب لغة غير لغتك، حتى لو كنتِ تُتقِنينَ لغة البلد الذي هاجرتِ إليه وصرتِ مقيمةً فيه. أن تكتبي بلغتك في مكان لا يفهم لغتك. أن تكوني دائمًا في مكانين اثنين أو بينهما وأنتِ تتحدثين مع كاتب لا يقرأ لغتك. تتساءلين من أين لك هذه القدرة على رؤية أين يقف الآخر وتتوقعين أن هذا الآخر يحتاج إلى خيالك ويفتقده. هذا المكان بين عالَمين هو مكانك، بل بين عوالم عدة... هذا صحيح لكنه تميُّزُكِ. هذه الهشاشة هي تمامًا وطن قوّتك. تقولين: إن عليكِ أن تتمسكي بقوة بِنَصِّكِ. ثم تلك الشخصيات الموجودة في عالمك الأول ذلك الذي تفصله الجغرافيا عن مكان إقامتك الجديدة، ماذا تفعلين بتلك الجغرافيا وكيف تقرّبين المسافات؟

في هجراتنا القسريّة لأوقات ليست بطويلة وبانتظار انتهاء حرب، تغدو مسألة تعلّم أولادنا اللغة العربية مُلِحّة لنا. حينها يصبح التمسك باللغة كمن يتمسك بقشة نجاة أخيرة. في تنقلاتنا المتعدّدة نتعلم السفر بأقل ثقل ممكن. لكن التخفّف من الحقائب لن يمنع حملًا لا مرئيًّا يرافقنا أينما نرحل. المكان الجديد يحتاج إلى تعلّم. نُسافر خفيفاتٍ ونُبقي على لغتنا ملتصقة بنا وفينا كفعل وجود.

اللغة تسافر هي الأخرى. نحملها في حقائبنا وأوراقنا وذاكرتنا والكتب التي لا تفارقنا والأغنية التي تبقى في الرأس ونجد أنفسنا ندندن أولى كلماتها كلما عنّ لنا الغناء.

لكن هل تسافر متخفّفة هي الأخرى؟ أم نفقد بعضها أثناء رحلتنا نحو النهاية؟

بعد وقت من إقامتنا هنا في الغربة، نعلم أننا ما زلنا نحتفظ بسلاح منيع يحمينا من إحساس بالاقتلاع. إنها اللغة، لغتنا التي نحلم ونفكر بها، نحكي، نتذكر، ونكتب...!

لكن ماذا يبقى من لغتنا حين نكتب في هجراتنا؟ أو ماذا يضاف إليها؟ هل تبقى على حالها أم تعيش تجربة هجرة خاصة بها؟

أسئلة لا تنتهي بحاجة إلى وقت آخر للإجابة عنها.

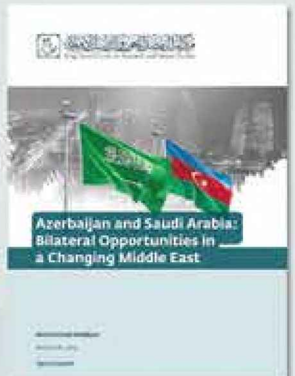
(باريس ٦ أكتوبر ٢٠١٩م)



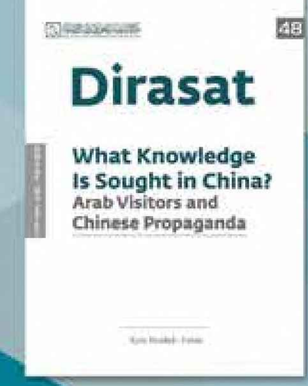
إصدارات إدارة البحوث

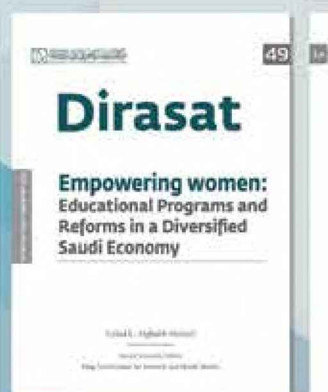
















ص.ب (٥١٠٤٩) الرياض ١١٥٤٣ - المملكة العربية السعودية - هاتف ٤٦٥٢٢٥٥ (١١ ٩٦٦+) فاكس ٤٥٧٧٦١١ (١١ ٩٦٦+)
البريد الإلكتروني research@kfcris.com الموقع الإلكتروني www.kfcris.com



مؤسسة الملك فيصل الخيرية
King Faisal Foundation













ص. ب: ٣٥٢ الرياض: ١١٤١١ المملكة العربية السعودية هاتف: ٤٦٥٢٢٥٥(٩٦٦١١+) فاكس: ٤٦٥٦٥٢٤(٩٦٦١١ +)
P.O.Box 352 Riyadh 11411 Kingdom of Saudi Arabia Tel: (+966 11) 4652255 Fax: (+966 11) 4656524
www.kff.com